

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

DEPARTAMENTO DE HISTORIA DEL ARTE I



TESIS DOCTORAL

**La judería de Toledo en la Edad Media:
el arte en su entorno**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Óscar Monterreal Gil

Directores

Susana Calvo Capilla
Juan Carlos Ruiz Souza

Madrid, 2015

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

Facultad de Geografía e Historia

Departamento de Historia del Arte I



TESIS DOCTORAL

LA JUDERÍA DE TOLEDO EN LA EDAD MEDIA: EL ARTE EN SU ENTORNO



Autor: Óscar Monterreal Gil

Directores: Susana Calvo Capilla y Juan Carlos Ruiz Souza

Este trabajo se ha llevado a cabo en el marco del Proyecto HAR2013-45578-R, con el título "Al-Andalus, los reinos hispanos y Egipto: Arte, poder y conocimiento en el Mediterráneo Medieval. Las redes de intercambio y su impacto en la cultura visual".

Las fotografías son propias, excepto las imágenes de satélite, tomadas, como los planos, de la página de *Google Maps*. Las plantas han sido extraídas de *Memoria de Sefarad*.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	5
-----------------------------	----------

INTRODUCCIÓN.....	7
--------------------------	----------

Presentación – Lo que se ha escrito – Las fuentes – Metodología y previsión – El arte judío – Terminología

1. HISTORIA.....	21
-------------------------	-----------

1.1. Hispania visigoda, Hispania islámica.....	23
-------------------------------------------------------	-----------

La Hispania arriana – La conversión de Recaredo – Al-Ándalus

1.2. La reconquista.....	40
---------------------------------	-----------

La reconquista de Toledo – Fernando III y Alfonso X, ¿una auténtica edad de oro?

1.3. La crisis.....	56
----------------------------	-----------

La guerra civil – 1391

1.4. Conflicto y fin.....	66
----------------------------------	-----------

Conversos y anticonversos – Los Reyes Católicos: Inquisición y expulsión – Consideraciones finales

2. RELACIONES INTERRELIGIOSAS.....	85
-------------------------------------------	-----------

2.1. Judíos entre musulmanes.....	86
------------------------------------------	-----------

La conquista de la Península – La vida de los judíos en al-Andalus – Persecución y cultura – Bajo dominio cristiano

2.2. Judíos entre cristianos.....	102
------------------------------------------	------------

Adaptación al entorno cristiano – La cultura y la relación con la corona – Antijudaísmo popular y doctrinal – La imagen del judío. La circuncisión

2.3. Conversos y judíos.....	120
-------------------------------------	------------

Clases de conversos – Amistades y tensiones – El *lastre* judío

3. LA ALJAMA DE TOLEDO.....	135
------------------------------------	------------

3.1. Apuntes históricos.....	137
-------------------------------------	------------

Formación de la aljama y la judería – Los fueros y los privilegios de Toledo – Crisis moral en el siglo XIII – La peste y la guerra – Los ataques de fin de siglo – Vicente Ferrer y la conflictividad de Toledo – El fin de la aljama

3.2. La vida en la aljama.....	174
---------------------------------------	------------

Organización y pena de muerte – Rabinos e impuestos – Diferencias sociales y religiosas – Profesiones – Relaciones familiares y sexuales

3.3. Preponderancia de la aljama de Toledo.....	204
--------------------------------------------------------	------------

Auge en el siglo XIII – Asher ben Yehiel y Samuel ha-Leví – Resistencia y decadencia

4. LA JUDERÍA DE TOLEDO	227
4.1. Las juderías: espacio y apartamento	229
Organización del espacio – Las leyes de apartamento	
4.2. Características de la judería de Toledo	239
Estructura urbana y <i>responsa</i> de Asher – Servicios para el judío – Fin de siglo en la judería	
4.3. Los barrios	252
Espacio general – Arriasa y Degolladero – Hamanzeit y los baños – Alacava y las escuelas – Caleros - Montichel	
4.4. Fuera de la judería	267
Alcaná y <i>la otra judería</i> – Los cementerios	
 5. LAS SINAGOGAS DE TOLEDO Y EL ARTE JUDÍO	 283
5.1. Generalidades	285
Origen y funciones de la sinagoga – Centro religioso, centro social – Conflicto y usurpación del espacio	
5.2. Características formales y condiciones de uso	300
Estructura e iluminación – Aniconismo y reparto de asientos	
5.3. Normativa	312
5.4. Yacob Albenah y las sinagogas de Toledo	316
Al-Harizi y Albenah – Las diez sinagogas de la <i>Elegía</i> – Las otras sinagogas	
5.5. Santa María la Blanca y Samuel ha-Leví	329
Consideraciones previas – Sinagoga de Santa María la Blanca – Sinagoga de Samuel ha-Leví	
5.6. El arte judío	349
¿Existe el arte judío? – A favor de la existencia del arte judío	
 6. CONCLUSIONES	 357
 7. ÚLTIMAS REFLEXIONES	 369
 BIBLIOGRAFÍA	 375
 ABSTRACT	 413
 ANEXO	 417
Selección de noticias	

AGRADECIMIENTOS

Por cuestiones diversas abandoné el primer proyecto de tesis doctoral en su momento *lógico*, es decir, al concluir la carrera y los cursos de doctorado, en 1996. “Puede que vuelva algún día”, pensé no muy convencido. La experiencia estudiantil fue estupenda, especialmente los últimos años. Con mis compañeros doctorandos descubrí, viajando por España, que el arte medieval no es solo instructivo, sino también divertido. Pero la vida me llevaba por otros derroteros y lo dejé.

Quince años después retomé el proyecto. Con cierta inquietud, porque mis profesores se habían jubilado casi todos, regresé a la facultad para buscar alguien dispuesto a *cargar con lo mío*. Afortunadamente, encontré a dos interesantes profesores llegados a la Complutense en el siglo XXI y que por tanto no me conocían; a pesar de ello, apoyaron mi proyecto, aceptaron dirigir mi tesis y me ofrecieron su ayuda de manera generosa.

Mis agradecimientos continúan, como no puede ser de otra forma, con mi familia y amigos, que siempre me animaron en cada proyecto que emprendí, incluyendo uno que en principio parecía poco productivo: estudiar Geografía e Historia. “¿Esa carrera tiene futuro laboral?”, me preguntaron cuando me matriculé, en 1990. “Poco”, respondí, edulcorando la verdad. “Bueno. Si es lo que quieres hacer, adelante”.

Fundamental ha resultado el apoyo de Escuni, la universidad en la que actualmente imparto clase, que además de darme trabajo ha incentivado firmemente mi formación en los últimos años: “acaba la tesis, realiza cursos, apúntate a congresos, escribe artículos...”. Dicho y hecho. Gracias a ellos, soy mejor historiador y mejor profesor. Creo. Igualmente, ha sido muy importante el apoyo de mis compañeros de departamento, algunos de ellos inmersos en un proceso como el mío y otros con la tesis ya acabada, que me han indicado pautas de trabajo muy útiles. Tampoco me olvido de mis alumnos, cuyas preguntas y sugerencias en las visitas al Toledo judío han conseguido hacerme más detallista, más hábil y, espero, más claro en las explicaciones.

Y por encima de todo, esta tesis está dedicada a las dos personas más importantes en la mayoría de mis procesos y actividades vitales: Rosa y Esmeralda.

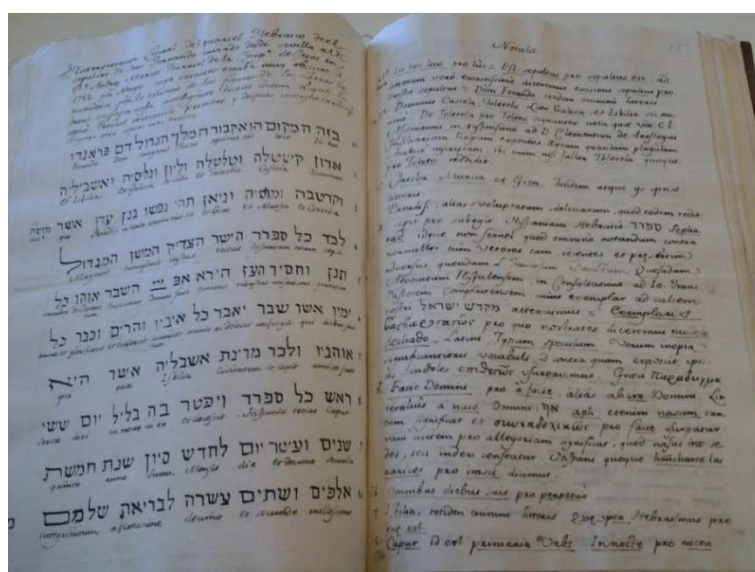
INTRODUCCIÓN

Presentación – Lo que se ha escrito – Las fuentes – Metodología y previsión – El arte judío – Terminología

Acercarse al Toledo judío ahora es fácil, vaya por adelantado. Todas las dificultades que hayan surgido en la elaboración de este trabajo son insignificantes comparadas con las que afrontaron los pioneros en este campo de estudio. Al primero que citamos es a Francisco Pérez Báyer, que en su obra sobre la sinagoga de Samuel ha-Leví escribió lo siguiente:

Este asunto pues quepor si es peregrino tratado por sugeto qual yo me reconozco depocos alcances, y sin tener con quien consultar alguna delas dudas que se me han ofrecido tendrá precisamente muchos defectos¹.

Esta tesis doctoral es, de entrada, un homenaje a los que abrieron camino.



Manuscrito de Pérez Báyer

¹ PÉREZ BÁYER, F. (1752), *De Toletano Hebraeorum Templo*. Toledo, fol. 136.

PRESENTACIÓN

Aun con dudas sobre la fecha de la llegada de los judíos a la península Ibérica, manejamos con seguridad un dato: de los tres grandes credos que han marcado el carácter y el devenir de nuestra historia, la huella judía fue la primera en plantarse. Entonces, en la Hispania romana se mezclaban las diversas religiones locales con el paganismo imperial, el cristianismo se encontraba en proceso de génesis y al islam le quedaban muchos siglos para surgir. ¿Cuándo se asentaron las primeras comunidades judías en el extremo suroccidental de Europa? Si seguimos la leyenda, surgida sobre todo desde los propios círculos hebreos (y por causas que analizaremos más adelante), se adentraron en tierra hispana tras la destrucción del primer Templo. Si atendemos a datos fiables la respuesta no está tan clara, aunque la mayoría de los especialistas coincide en situar su llegada en tiempos romanos, posiblemente tras la destrucción del segundo Templo (año 70). Desde entonces, hasta 1492, la estancia de los judíos en la Península se desarrolló en inferioridad de condiciones respecto a las religiones dominantes de cada lugar y momento, siempre a merced de la coyuntura económica y política pero a la vez generando una trascendental impronta. En ningún caso es acertado hablar de convivencia pacífica o armónica, conviene desde las primeras líneas desterrar el falso mito de la España de las tres culturas, que se anuncia de manera orgullosa en muchas localidades, Toledo sin ir más lejos, pero que se aleja de la realidad, pues la existencia de las minorías solo era tolerada con la perspectiva de la asimilación absoluta en el horizonte. Y cuando esa asimilación no se lograba por las buenas se optaba por soluciones más drásticas, que iban desde el acoso jurídico y físico hasta los edictos de expulsión, empezando por el de Sisebuto, no ejecutado, en el año 613. Afortunadamente, los estudios rigurosos de los últimos años han acabado por enterrar la idea de la convivencia armónica; al menos, en ámbitos académicos, porque la creencia popular se mantiene intacta². Una creencia, en muchos casos, fomentada por las propias instituciones regionales y locales, a las que interesa encontrar un mito (enclave histórico, cruce de caminos, espacio multicultural...) que atraiga visitantes. Se podría decir que hemos pasado de no saber nada de los judíos a descubrir juderías en cada casco viejo y a entrever en cualquier montón de piedras los posibles restos de una sinagoga. Por otra parte, tampoco conviene atrincherarse en el extremo contrario, porque si bien es cierto que existió el conflicto, también que la Península fue una excepción en algunos aspectos. En plena época de cruzada cristiana contra el infiel en Toledo coexistían con relativa calma miembros de grupos

² Benito Ruano jugó con una palabra para expresar que las tres culturas es un tópico, “más que historiográfico, popular, inserto en la general imagen que de la Edad Media española se haya vigente en los medios de cultura media propios de una clase también media –valga la polisemia de tal término- de nuestra sociedad”. BENITO RUANO, E. (2004), “El converso. Un prototipo histórico español”, en ANES, G. (coord.), *Las tres culturas*. Barcelona: Real Academia de la Historia, p. 62.

sociorreligiosos muy dispares, como los mozárabes, los mudéjares, los judíos, los conversos, los francos, los castellanos... además de visitantes de distinta procedencia³.

Aparte de los datos más anecdóticos del pasado judío en España, sorprende el desconocimiento generalizado sobre una comunidad que compartió espacio con las demás aproximadamente quince siglos, especialmente si nos asomamos a los campos del pensamiento y la cultura. Las letras son un ejemplo paradigmático. Es muy difícil encontrar en un manual de literatura española referencias a autores como Ibn Gabirol, Yehuda ha-Leví, Al-Harizi... ¿No son tan españoles como Gonzalo de Berceo o el Arcipreste de Hita? A este desconocimiento contribuyó la destrucción del legado material de los judíos, no solo desde la expulsión hasta hoy, sino las que acompañaron a las sucesivas persecuciones que sufrieron, especialmente a partir del siglo XIV. También, el desprecio con el que se trató el material encontrado⁴. Fue, por tanto, un problema de voluntad científica; historiográfica y arqueológica, especialmente. Pero además, voluntad política.

LO QUE SE HA ESCRITO

En el ámbito institucional la memoria de Sefarad se mantuvo adormecida desde que se apagaron los rescoldos cirptojudíos⁵ hasta el interés del senador Ángel Pulido, a

³ Así describió Gómez-Moreno el ambiente toledano en tiempos de reconquista: "... quedaron en Toledo moros y judíos, sometidos a los cristianos como antes vivieran los mozárabes, pues en esto de las transigencias religiosas nuestra España medieval tuvo una amplitud de criterio quizá nunca igualada". GÓMEZ-MORENO, M. (1916), *Arte mudéjar toledano*. Madrid: Leoncio de Miguel, p. 3.

⁴ Ahora nos encontramos en el extremo contrario, según Castaño, y aparecen restos materiales hispanojudíos donde no los hay por la "vulgarización" que ha sufrido el conocimiento en los últimos años, "debido en parte a una creciente demanda social que ha facilitado la divulgación de afirmaciones carentes de base científica y documental". Necesitamos, pues, distinguir la Sefarad real de la creada artificialmente. CASTAÑO, J. (2014), "Entre la visibilidad y el escepticismo: los restos materiales de los judíos de Sefarad y su interpretación", en CASTAÑO, J. (ed.), *¿Una Sefarad inventada? Los problemas de interpretación de los restos materiales de los judíos en España*. Córdoba: El Almendro, p. 86.

No solo aparecen sorprendentes restos materiales. También, teorías rocambolescas para "entender" nuestro pasado, como la que sostiene Lowney: los atentados del 11 de marzo en Madrid tienen su origen en el maltrato que se dispensó a las minorías en la España medieval. LOWNEY, C. (2005), *A vanished world. Muslims, Christians, and Jews in Medieval Spain*. Nueva York: Oxford University Press, prefacio, pp. 1-4.

⁵ Muchos años después del decreto de expulsión de 1492 lo judío se seguía considerando un problema, combatido por la propaganda cristiana. En el "Tratado sobre el estatuto de la Yglesia de Toledo que excluye a los descendientes de Judios de los beneficios eclesiásticos", documento de 1547, se les culpa de provocar el movimiento comunero con el fin de "ensenorearse de toda España y destruir la Religion". También se les conecta con "las revueltas de Alemania en donde tantos progresos ha hecho la heregia que reconoce por cabezas y santones á Principes y Señores descendientes de Judios". Y concluye con la afirmación de que la autoridad eclesiástica de Toledo "ha hallado que casi todos los clerigos de su Arzobispado, y muchos de los que tienen cura de Almas son descendientes de judíos, lo que es un daño notable para la Religion". Extraído del manuscrito del siglo XVIII *Copia de varios códices y monumentos inéditos existentes en los archivos y bibliotecas de la ciudad e Iglesia catedral de Sevilla*, fol. 58.

principios del siglo XX, al que llamó la atención esos extranjeros del norte de África y el oriente de Europa que hablaban español, como lo habían hablado sus antepasados⁶. Muchos años antes, no obstante, la historiografía ya se había preocupado del tema. El trabajo de Adolfo de Castro y el mucho más divulgado de José Amador de los Ríos sentaron las bases para el conocimiento del pasado judío peninsular⁷. Desde planteamientos ideológicos distintos (De Castro más liberal, Amador de los Ríos más moderado) ambos investigadores coincidían en la importancia del legado hebreo y en el error que suponía su desprecio. De Castro criticó desde las primeras líneas de su obra a aquellos que “corrompiendo la verdad, tuvieron i aun tienen á los antiguos judíos españoles por hombres tan solo dados á la usura i á esconder en las entrañas de la tierra el fruto de sus trabajos”. Censuró, desde una postura desapasionada (“ni soi judío, ni vengo de judaizantes”) el trato que recibieron y argumentó su peso histórico:

A ellos debe España grandes adelantamientos en la medicina, en la filosofía, en las matemáticas i en la náutica. Los reyes los consultaban en las mas arduas materias de estado, i acometian, con el favor de sus consejos i dinero, las mas dificultosas, las mayores i las mas arriesgadas empresas⁸.

Amador de los Ríos, menos combativo, también ensalzó el legado judío:

⁶ Se recogen sus impresiones en PULIDO FERNÁNDEZ, Á. (1993), *Espanoles sin patria y la raza sefardí*. Granada: Universidad de Granada. El original se publicó en 1905. Un autor coetáneo, Blasco Ibáñez, expresaba así el desconocimiento entonces existente: “Para una gran parte de los españoles no existe otro judío que el que todos hemos visto aparecer en óperas y melodramas (...) que solo sabe discurrir y preparar maldades contra el cristiano y vive esclavo de su inextinguible avaricia. Sus hijas son siempre hermosas, pero él es el prototipo de la fealdad y de la miseria”. BLASCO IBÁÑEZ, V. (2011), *Crónicas de viaje. Gibraltar, Argel, Toledo, El Escorial*. Valencia: Carena Editors. El texto pertenece a la descripción que el escritor valenciano realizó de Gibraltar, el único lugar de la Península donde, durante más de dos siglos, hubo una comunidad judía.

⁷ DE CASTRO, A. (1992), *Historia de los judíos en España, desde los tiempos de su establecimiento hasta principios del presente siglo* (ed. facsímil del original de 1847). Valencia: Librerías París-Valencia; AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*. Madrid: Turner. Fue publicado originalmente en 1875-76, aunque en las décadas anteriores había escrito diversos artículos sobre la misma temática, y una obra menos conocida que también hemos manejado para este trabajo: AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1848), *Estudios históricos, políticos y literarios de los judíos de España*. Madrid: Imprenta de M. Díaz y Compañía. Sobre este último libro, reeditado en 2014 por Urgoiti Editores, escribió Cánovas del Castillo que era “merecedor de ser leído y aun verdaderamente estudiado”, y que rellenaba “una ancha laguna, no solo de nuestra historia política, sino de nuestra literatura también y de la civilización española en general”. CÁNOVAS DEL CASTILLO, A. (1849), “Apuntes críticos sobre las obras históricas nuevamente publicadas”, en *Semanario Pintoresco Español*, 32. Madrid: Imprenta de D. Tomás Jordán, p. 253.

⁸ DE CASTRO (1992), pp. 7-8. El autor continuó la senda liberal marcada, entre otros, por Blanco White, quien criticó duramente la obsesión española por la sangre limpia: “La menor mezcla de sangre africana, india, mora o judía mancha a toda una familia hasta la última generación, sin que el paso de los años borre el conocimiento de este hecho”. BLANCO WHITE, J. (2004), *Cartas de España*. Sevilla: Fundación José Manuel Lara, p. 28. El texto se extrae de una carta escrita en Sevilla, en 1798. Blanco White pensaba que la expulsión de judíos y musulmanes fue un desastre para la sociedad española y que los reyes responsables impulsaron a las masas hacia el fanatismo religioso.

Difícil será abrir la historia de la Península Ibérica, ya civil, ya política, ya religiosa, ora científica, ora literariamente considerada, sin tropezar en cada página con algún hecho ó nombre memorable, relativo á la nacion hebrea⁹.

A los trabajos de estos dos eruditos se añadieron, desde mediados del siglo XIX, el descubrimiento romántico del judaísmo hispano y las descripciones más o menos acertadas, aunque siempre interesantes, de la judería y las sinagogas de Toledo, como esta del danés Hans Christian Andersen, que se admiraba en su visita de 1862 de la belleza de los templos hebreos mientras lamentaba el estado del barrio que los albergaba:

... los judíos de esta ciudad, por mucho tiempo, disfrutaron más derechos que los judíos de otros lugares; aquí les permitieron construir cuatro sinagogas, modestas, claro, en su exterior, pero por dentro resplandecientes de riqueza y suntuosidad (...) el pueblo de Israel ha desaparecido de aquí; los edificios de alrededor, en otro tiempo tan bien instalados, yacen en ruina, y casas trasuntos de barracas los han sustituido¹⁰.

En las siguientes décadas, con los cimientos historiográficos ya asentados, se realizaron significativos estudios, muchos de ellos de investigadores foráneos, sobre los judíos hispanos y sus templos. En este último campo son muy interesantes los trabajos de David Kaufmann, primero, y Élie Lambert y Otto Czekelius después, que despertaron el interés sobre las sinagogas, especialmente las de Toledo¹¹. En cuanto a la historia del judaísmo hispano resultó fundamental la exhaustiva obra del alemán Yithzak Baer, en la que ofrece una completa síntesis y abundante documentación, en parte recopilada y en parte inédita¹². Tras el estudio de Baer llegaron los del hebraísta Francisco Cantera Burgos sobre las sinagogas y las inscripciones sepulcrales, imprescindibles para la elaboración de trabajos como el que se desarrolla en las siguientes páginas¹³. Unos

⁹ AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. I, p. 1.

¹⁰ Extraído de VILLAR GARRIDO, A. y VILLAR GARRIDO, J. (1997), *Viajeros por la historia. Extranjeros en Castilla la Mancha*. Toledo: Junta de Castilla-La Mancha, pp. 289-290.

¹¹ KAUFMANN, D. (1899), "Les synagogues de Tolède", en *Revue des Études Juives*, 38. París: Société des études juives, pp. 251-256 ; LAMBERT, É. (1927), "Les synagogues de Tolède", en *Revue des Études Juives*, 84. París: Société des études juives, p. 15-33; CZEKELIUS, O. (1931), "Antiguas sinagogas españolas", en *Arquitectura. Revista oficial de la Sociedad Central de Arquitectos*, 150. Madrid: Sociedad Central de Arquitectos, pp. 326-341. Durante el siglo XX fueron llegando, paulatinamente, más trabajos desde fuera de España. Por ejemplo, el de HALPERIN, D. O. (1969), *The ancient synagogues of the Iberian Peninsula*. Gainesville: University of Florida.

¹² *Die Juden im christlichen Spanien* fue publicado entre 1929 y 1936. La edición que utilizamos para este trabajo es la traducida al español por José Luis Lacave: BAER, Y. (1981), *Historia de los judíos en la España cristiana*. Madrid: Altalena. Baer sigue la senda marcada años antes por otro alemán: KAYSERLING, M. (1861), *Geschichte der juden in Spanien und Portugal*. Berlín: Verlag von Julius Springer. La idea de publicar documentación no ha cesado. Uno de los últimos ejemplos lo encontramos en REMIE, O. (ed.) (2012), *Medieval Iberia. Readings from Christian, Muslim, and Jewish sources*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

¹³ Especial atención se presta a dos de sus obras. La primera, publicada en solitario, en 1955: CANTERA BURGOS, F., (1984), *Sinagogas españolas*. Madrid: CSIC; la segunda, en colaboración con Millás: CANTERA BURGOS, F. y MILLÁS, J. M^a, (1956), *Las inscripciones hebraicas de España*, Madrid: C. Bermejo.

años antes se publicaron, no podemos olvidar, los controvertidos escritos de Américo Castro, en los que defendía apasionadamente el peso judío en la historia de España, defensa que tanto debate suscitó con otros autores, especialmente Claudio Sánchez-Albornoz¹⁴. Américo Castro pensaba que los judíos expulsados en 1492 eran, “con razón”, tan españoles como los demás, y que acercarse a la historia hispana es imposible sin atender al componente judío:

La historia del resto de Europa puede entenderse sin la necesidad de situar a los judíos en un primer término; la de España, no¹⁵.

Sánchez-Albornoz respondió que los judíos contribuyeron a la forja de lo hispano, cierto, pero “no por caminos de luz sino por sendas tenebrosas”. Creía que a pesar de las persecuciones que sufrió la comunidad judía...

... ningún crédito puede alegar contra nosotros, a tal punto nos legó deformaciones y desdichas y dañó nuestro despliegue potencial y nuestro crédito histórico¹⁶.

Desde el último tercio del siglo XX y hasta hoy el estudio de los judíos hispanos ha contado con importantes aportaciones, superando, creemos, las quejas del hispanista J. N. Hillgarth, en 1978:

La Inquisición española, la expulsión de los judíos y el trato que se dio a los mudéjares no son temas fáciles de manejar. La serenidad idealmente necesaria para el tratamiento de cualquier problema histórico ha sido con frecuencia difícil de alcanzar en este caso¹⁷.

Es cierto que hasta entonces resultaba común que el trabajo de muchos investigadores quedase enturbiado por un sesgo ideológico muy marcado. Pero en la mayor parte de la bibliografía de finales del siglo XX y hasta ahora prevalece la objetividad, o al menos la subjetividad razonada y no lastrada por prejuicios. Podemos destacar la obra, alguna de carácter generalista y otra más específica, de autores como Julio Valdeón, Luis Suárez Fernández, Eloy Benito Ruano, Enrique Cantera Montenegro y Ricardo Izquierdo, entre muchos otros, y que citaremos más adelante. Especialmente destacables son los trabajos de Pilar León Tello¹⁸ y José Luis Lacave¹⁹. La profusión

¹⁴ La controversia fue, en palabras de Cailleaux, “une des plus mémorables polémiques de l’historiographie espagnole”. CAILLEAUX, C. (2013), “Chrétien, juifs et musulmans dans l’Espagne médiévale. La *convivencia* et autres mythes historiographiques”, en *Cahiers de la Méditerranée*, 86. Niza: Université de Nice, pp. 258.

¹⁵ CASTRO, A. (2001), *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*. Barcelona: Crítica, p. 447-448. La publicación original es de 1948.

¹⁶ SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C. (2005), *España. Un enigma histórico*. Barcelona: Edhasa, p. 998. La publicación original es de 1956.

¹⁷ HILLGARTH, J. N. (1984), *Los reyes católicos. 1474-1516*. Barcelona: Grijalbo, p. 75.

¹⁸ LEÓN TELLO, P. (1979), *Judíos de Toledo*. Madrid: CSIC. La biblioteca pública de Toledo celebró una exposición con motivo de la presentación del libro, recogida dos años después en *Los judíos de Toledo. Exposición de Pilar León Tello*. Toledo: Biblioteca Pública. Muchos años antes había llegado el

documental ofrecida por la primera sobre los judíos de Toledo y las atinadas descripciones de las juderías y sinagogas españolas del segundo son de un valor incalculable para los estudiosos de ambos temas. También lo son, para el acercamiento a las sinagogas y al arte judío, las investigaciones de Gabrielle Sed-Rajna y Dominique Jarrasé, en Francia²⁰, y Jesús Peláez y Miguel Ángel Espinosa, en España²¹. Finalmente, debemos citar el trabajo dirigido por Isidro Bango, *Memoria de Sefarad*, con la colaboración de algunos de los mejores especialistas en historia medieval, historia del arte y judaísmo en general, que resulta un punto de partida imprescindible para cualquier interesado en la materia, por lo que cuenta y por lo que apunta²². Y concluye nuestro repaso historiográfico con el último trabajo de Jean Passini, de gran utilidad para nosotros: *La judería de Toledo*²³.

Entre todas las revistas consultadas destacamos *Sefarad*, de la que hemos extraído información de artículos publicados desde su creación, en los años cuarenta del pasado siglo, hasta hoy²⁴. Igualmente queremos mencionar los cursos de cultura hispanojudía y sefardí que organizan cada verano la Universidad de Castilla-La Mancha (con Ricardo Izquierdo) y el museo Sefardí (con Santiago Palomero), de los que nos hemos nutrido culturalmente de manera presencial o a través de las publicaciones de sus actas²⁵.

LAS FUENTES

Para nuestro trabajo hemos consultado fuentes de las tres confesiones principales, que muestran puntos de vista tan dispares sobre la misma realidad. Por el uso que le damos en esta tesis resulta especialmente interesante la carpeta “Inquisición”, del Archivo Histórico Nacional, y en menor medida los documentos del Archivo Municipal de Toledo. No obstante, hemos manejado mayoritariamente documentación indirecta, pues consideramos que el material necesario ya está publicado, y por autores de una

primer estudio importante sobre los judíos de Toledo, desde Alemania: KAYSERLING, M. (1900), *Die juden von Toledo*, Leipzig: M. W. Kaufmann.

¹⁹ LACAVE, J. L. (1992), *Juderías y sinagogas españolas*. Madrid: Mapfre.

²⁰ SED-RAJNA, G. (dir.) (1995), *L'art juif*. París: Citadelles et Mazenod; JARRASÉ, D. (2001), *Synagogues. Une architecture de l'identité juive*. París: Adam Biro. El primer estudio riguroso sobre el arte judío también vino de Francia: DE SAULCY, F. (1858), *Histoire de l'art judaïque. Tirée des textes sacrés et profanes*. París. Didier et Cie.

²¹ PELÁEZ, J. (1988), *La sinagoga*. Córdoba: El Almendro; ESPINOSA, M. Á. (1999), *Judaísmo, estética y arquitectura. La sinagoga sefardí*. Granada: Universidad de Granada.

²² BANGO, I. (com.) (2002), *Memoria de Sefarad*. Madrid: SEACEX. Recoge la exposición realizada en el Centro Cultural San Marcos de Toledo entre octubre de 2002 y enero de 2003.

²³ PASSINI, J. (2011), *La Judería de Toledo*. Toledo: Ediciones del Sofer.

²⁴ Publicación creada por Cantera Burgos y Millás, dirigida actualmente por Javier Castaño y editada por el CSIC.

²⁵ El último en el que estuvimos presentes fue el curso de 2013, “La crisis del siglo XIV, los judíos y otras crisis en la historia de España”.

acreditada solvencia en la selección y transcripción de textos. Destacamos el ya citado trabajo de León Tello sobre los judíos de Toledo, donde ofrece una recopilación documental de primer orden, por cantidad y calidad, que conforma una base imprescindible para la investigación en nuestro campo de estudio. Muy útil nos ha resultado también la compilación de Suárez Bilbao sobre las leyes más importantes que afectaron a los judíos hispanos²⁶. Igualmente, los documentos expuestos en los libros ya mencionados de Baer y Amador de los Ríos, así como en obras que aparecerán en los siguientes capítulos de autores como Suárez Fernández, Benito Ruano, Carrete Parrondo, Ladero Quesada... Por otra parte, hemos revisado una variada literatura cronística y religiosa de autores medievales como Isidoro, López de Ayala, Jiménez de Rada, Fernando del Pulgar y Andrés Bernáldez, que citaremos más adelante, así como los fueros de muchas villas castellanas y diversas obras jurídicas con normativa antijudía, como el *Fuero Juzgo* visigodo y el *Fuero Real* alfonsí.

En esta introducción queremos resaltar, no obstante, la literatura judía, pues es donde mejor entendemos el sentir de esa comunidad, no solo por lo que se transmite, sino por cómo se transmite. Comenzamos por la obra básica del judaísmo, el Talmud, de donde hemos extraído textos muy variados, entre la trascendencia dogmática y el detalle mundano más práctico²⁷. Continuamos con el intelectual judío más utilizado en esta tesis, Maimónides, cuyos abundantes escritos nos aportan una esencial información no solo religiosa y moral, sino también sanitaria, alimentaria, jurídica y económica²⁸. Igualmente destacamos a autores como Ibn Gabirol y Al-Harizi, tanto por los conocimientos que transmiten como por su calidad literaria²⁹. Los cronistas, algunos más rigurosos que otros, también han sido una fuente de información muy importante. Entre todos, destamos a Yosef ha-Kohen y a Salomón ibn Verga, ambos del siglo XVI, pero que dedicaron buena parte de su obra a narrar episodios vividos en los siglos anteriores³⁰. No pueden faltar en estas líneas los *responsa*, una magnífica fuente para los historiadores, porque nos informan sobre aspectos muy concretos de la cotidianidad judía y las relaciones personales. Hemos utilizado sobre todo los del rabino de Toledo Asher ben Yehiel, y en menor medida los de los sabios aragoneses Yishaq ben Seset Perfet y Salomó ben Adret, publicados por diversos autores cuyas

²⁶ SUÁREZ BILBAO, F. (2000), *El fuero judiego en la España cristiana*. Madrid: Dykinson.

²⁷ (2004), *El Talmud*. Madrid: Edaf; (1981). También han sido muy utilizadas ROMANO, D. (1975), *Antología del Talmud*. Barcelona: Planeta; y *La Misná*, de Carlos del Valle, Editora Nacional, Madrid.

²⁸ Dos de sus obras nos han sido especialmente útiles: (1983), *Guía de perplejos* (ed. de David González Maeso). Madrid: Editora Nacional; y (1982), *Mishné Torá (Iad Jazaká)* (ed. de Abraham Platkin et al.). Tel Aviv: El árbol de la vida.

²⁹ IBN GABIROL, S. (1987), *La fuente de la vida* (ed. de Carlos del Valle). Barcelona: Riopiedras; AL-HARIZI, S. (1988), *Las asambleas de los sabios (Tahkemoní)* (ed. de Carlos del Valle). Murcia: Universidad de Murcia.

³⁰ HA-KOHEN, Y. (1989), *El valle del llanto (‘Emeq ha-Bakha)* (trad. de León Tello). Barcelona: Riopiedras. Siglo XVI; IBN VERGA, S. (1991), *La vara de Yehudah (Sefer Sebet Yehudah)*, (trad. de Cano). Barcelona: Riopiedras. Mediados del siglo XVI.

referencias ofreceremos más adelante. Son fundamentales asimismo los trabajos sobre el cuerpo normativo judío más importante de la Edad Media, las *taqqanot* de Valladolid, sobre todo el de Yolanda Moreno Koch³¹. Gracias a la lectura de sus cinco capítulos es mucho más fácil comprender los razonamientos y las motivaciones de los judíos hispanos no ya de 1432, año de la publicación de las *taqqanot*, sino también de los siglos anteriores, porque recogen un sentir enraizado en la sociedad hebrea. Por su utilidad en el estudio de las sinagogas toledanas la obra fundamental, quizá la más importante de todas las consultadas para esta tesis, es la *Elegía de los mártires de Toledo* de Yacob Albeneh, coetánea a las persecuciones de 1391, que narra con un tono desgarrador la caída física y moral de la comunidad mientras enumera las sinagogas que hubo en su tiempo. No somos los primeros en darnos cuenta: ha sido la fuente básica utilizada por todos los autores (Kaufmann, Lambert, Cantera Burgos, León Tello, Passini...) que se han acercado a las sinagogas toledanas³².

METODOLOGÍA Y PREVISIÓN

El siguiente trabajo no tiene como objetivo principal catalogar, sino acercar, analizar y clarificar, desde las fuentes historiográficas consultadas hasta nuestra propia aportación, el legado artístico de los judíos de Toledo de la Edad Media, centrándonos en las sinagogas. Y sin perder de vista que el arte es primordial en esta tesis, para entenderlo creemos fundamental ahondar en aspectos históricos como la relación de la comunidad judía con el resto de confesiones, los condicionantes sociales que les afectaron, la organización de la aljama y la configuración física de la judería toledana. ¿El conflicto entre cristianos y judíos tuvo un componente exclusivamente religioso o influyeron otros elementos? ¿El antijudaísmo brotaba y desaparecía o permanecía siempre latente? ¿Cuánto pesaron las razones, cuánto las creencias colectivas irracionales? ¿Bajo qué condiciones se establecían las relaciones dentro de la aljama? ¿Qué papel jugaron los conversos? ¿Cuánto influyó Toledo en el judaísmo peninsular, fue tan grande su peso cultural y religioso? Sobre estas cuestiones, igualmente, realizaremos algunas reflexiones.

¿Por qué esta tesis? ¿Qué echamos en falta entre todo el material ya publicado? Creemos que sobre un lugar como Toledo, con un patrimonio judío (el que queda y el que desapareció) tan excepcional, faltan por establecer nexos entre la sociedad, el

³¹ MORENO KOCK, Y. (1987), *De iure hispano-hebraico. Las Taqqanot de Valladolid de 1432. Un estatuto comunal renovador*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca. Universidad de Granada. Es también destacable FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, F. (1886), *Ordenamiento formado por los procuradores de las aljamas hebreas, pertenecientes al territorio de los estados de Castilla, en la asamblea celebrada en Valladolid en el año 1432*. Madrid: Imprenta de Fortanet.

³² La obra de Albeneh es recogida, entre otros, en SANZ VALDIVIESO, R. (1984), "La elegía 'Adat Yesurun sobre las persecuciones de Toledo del año 1391'", en *El Olivo*, 20. Madrid: Centro de Estudios Judeo Cristianos, pp. 133-155.

espacio físico que ocuparon (la judería) y el arte allí desarrollado, excepcionalmente reflejado en las sinagogas. El tema recibe en muchas ocasiones un tratamiento superficial, en el que se mezclan errores extendidos (la existencia de dos juderías) con caídas en lugares comunes (el asombroso poder económico de la comunidad hebrea, la armonía interreligiosa...) anclados en el imaginario popular. También entendemos que falta una ordenación sistemática de las sinagogas desaparecidas, una clarificación acerca de las que están identificadas y las que no, y por qué ocurre en cada caso. Y aunque la de la catalogación estilística es una cuestión que no consideramos prioritaria en este trabajo, haremos referencia a ella a través de la opinión de algunos de los mejores conocedores del judaísmo y del arte judío.

Para conseguir nuestros propósitos añadiremos a la investigación bibliográfica un exhaustivo trabajo de campo, con recorridos por los barrios de la judería y sus alrededores, en busca de los vestigios hebreos, con especial atención a las sinagogas, a su relación con el entorno social y a sus características artísticas. Con todo ello pretendemos avanzar un paso más en el camino trazado por algunos de los investigadores mencionados anteriormente pero con una pretensión más globalizadora, pues consideramos imposible entender el arte si lo descontextualizamos, si lo desligamos de los restos arqueológicos, de los documentos históricos, de los conocimientos geográficos, económicos y antropológicos que poseemos³³. Si analizamos cada elemento de manera aislada, si compartimentamos los hechos en estantes cerrados e inconexos, se pierde la visión de conjunto que explique la ligazón entre los espacios físicos y las personas que los pisaron.

Nuestro trabajo avanzará de lo general a lo específico. Empezaremos con consideraciones acerca de los judíos hispanos, especialmente los castellanos. Sabemos que es muy temerario establecer fronteras territoriales y culturales. Kriegel escribió que el judaísmo medieval solo se entiende sin delimitaciones espaciales: “en termes culturels, une même judaïcité s’étend de la Castilla à la Provence”³⁴. Pero no queda más remedio que hacerlo para evitar una excesiva dispersión que puede resultar contraproducente a la hora de establecer alguna conclusión productiva³⁵. Tras los

³³ David Freedberg, profesor de arte italiano de la Universidad de Columbia, parte de la idea de que “uno storico dell’arte debba essere anche antropologo” (“un historiador del arte debe ser también antropólogo”), porque no se puede separar la producción artística de la esencia antropológica de una sociedad. FREEDBERG, D. (2008), “Antropologia e storia dell’arte: la fine delle discipline?”, en *Ricerche di storia dell’arte*, 94. Roma: Carocci, p. 5.

³⁴ “En términos culturales, un único judaísmo se extiende desde Castilla a Provenza”. Y añade que esta perspectiva debería evitar cometer errores y establecer falsas teorías. KRIEGL, M. (1979), *Les Juifs à la fin de la Moyen Âge dans l’Europe méditerranéenne*. París: Hachette, p. 11. Similar opinión expresó Carrete: “Todo intento de establecer límites cronológicos y geográficos no deja de ser una pretensión convencional: la movilidad de los judíos castellanos crea serios problemas cuando se trata de esbozar un contorno geográfico en una dilatada época”. CARRETE, C. (1981-87), *Fontes Iudaeorum regni Castellae*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, Universidad de Granada, vol. I, p. 9.

³⁵ Huizinga divagaba sobre la artificialidad de los estratos en los estudios históricos: “La división de la historia en periodos, aunque indispensable, tiene un valor secundario, es siempre imprecisa y

judíos castellanos pasaremos por la aljama y la judería de Toledo, aunque antes dedicaremos un capítulo a las relaciones sociales entre miembros de distintas confesiones. En la judería describiremos la estructura urbana, los barrios y los edificios más importantes. Después, focalizaremos el trabajo en las sinagogas, Santa María la Blanca y Samuel ha-Leví, sin olvidarnos de las desaparecidas, y dedicaremos unas líneas a la recopilación de teorías que admiten o niegan la existencia de un arte propiamente judío³⁶. Por último, expondremos las conclusiones más significativas a las que hemos llegado en el desarrollo de nuestro trabajo, centrando nuestra atención en algunos elementos de la historia de Toledo y a su judería.

EL ARTE JUDÍO

Ya que hemos aludido al arte judío, adelantamos en esta introducción algunas consideraciones sobre un asunto tan controvertido. Las teorías más extendidas son dos: los judíos no tuvieron un arte propio y eran iconoclastas. Sobre la segunda idea debemos aclarar que la prohibición no fue expresa, se representaron imágenes, aunque con cierta precaución. Una consecuencia de esta reticencia fue el enfrentamiento con los cristianos. En el imaginario colectivo hebreo se despreciaba el seguimiento cristiano, siempre bordeando la idolatría, de las representaciones figurativas de Dios, la Virgen y los santos. En el imaginario cristiano ese desapego fue identificado con irreverencia, y la asociación de judaísmo con la profanación y destrucción de imágenes fue el siguiente paso. En un libro de la Inquisición del siglo XVI leemos la confesión de un judaizante que reconocía haberse burlado de los cristianos por el siguiente motivo:

*... heran hereges ydolatrass, por que creyan e adoravan ydolos, que creyan en las ymagines de piedra y palo, lo qual es heretico e grand çeguedad e ygnorancia grande*³⁷.

En cuanto al dilema de si los judíos tuvieron arte propio, debemos en primer lugar saber a qué nos referimos. ¿Es arte judío el hecho por ellos o el hecho para ellos? ¿Podemos considerar arte judío al creado por manos musulmanas en territorio cristiano? Resulta innegable el influjo del entorno sobre cualquier manifestación artística, ¿pero puede ser considerado arte propio el realizado en un entorno

fluctuante y, hasta cierto punto, arbitraria (...) ¿Por qué, entonces, no renunciar de una vez a la expresión Edad Media? (...) No podemos prescindir de los nombres de las épocas históricas, porque estos nombres están llenos de un sentido preciso para nosotros". HUIZINGA, J. (1977), *El concepto de la historia*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, pp. 71-74.

³⁶ Tampoco pasaremos por alto cuestiones más generales: ¿cuál es el origen de la sinagoga? ¿Cuáles eran sus condiciones de uso? ¿Por qué fueron necesarias? Hachlili piensa que la importancia de las sinagogas se refleja no solo en las que perviven, sino también en los restos arqueológicos de las desaparecidas. HACHLILI, R. (2013), *Ancient Synagogues. Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research*. Leiden. Boston: Brill, p. 615. En nuestro estudio lo tendremos presente.

³⁷ AHN, Inquisición, libro 1254, fol. 203.

completamente hostil? Ese influjo de la cultura dominante, esa inevitable adaptación, ¿significó entonces la disolución de lo judío entre lo cristiano y lo islámico? Sobre estos interrogantes sobrevuelan otros más generales: ¿la inclusión de las obras artísticas en estilos concretos es natural o forzada? ¿Un estilo artístico se basa únicamente en parámetros tangibles, en elementos visuales reconocibles, o es algo más? Como sabemos, es muy complicada la catalogación artística, pues el resultado final depende de multitud de variables. Es distinta la estructura de los tejados de las iglesias góticas del norte de Europa que las del sur. No es la misma la piedra que usaron en las iglesias románicas lombardas que las de Galicia. La decoración pictórica del interior de los templos difiere mucho en el occidente y en el oriente cristianos. Cantera Burgos resumió así la infinidad de factores que intervienen en el resultado final de la obra artística:

Se ha dicho bien que la arquitectura de un grupo étnico o cultural viene determinada por su posición geográfica, el clima, condiciones de vida, etc.; y el grado de originalidad del arte de la edificación es resultante, no solo de los aludidos acondicionamientos, sino del ambiente intelectual y religioso³⁸.

En el apartado correspondiente expondremos la impresión de algunos de los más afamados conocedores del arte judío, a favor y en contra de la existencia de un arte propio.

TERMINOLOGÍA

No dedicamos un capítulo especial a la terminología, aunque ni mucho menos la creemos un asunto menor. Como aclaración inicial indicamos que a pesar de que las voces “España” y “españoles” no son las más adecuadas para referirnos al espacio y las personas protagonistas del presente trabajo serán utilizadas ocasionalmente con objeto de simplificar. No obstante, en la mayoría de los casos se empleará la terminología correcta, como pueda ser “Hispania visigoda” e “hispanovisigodos”, “al-Andalus” y “andalusíes”, “Castilla” y “castellanos”, etc. Sí se utilizará, sin embargo, “Península”, “península Ibérica” y “peninsulares”, pues son términos adecuados para todo momento. Sobre la controversia que, inevitablemente parece, provocan algunos términos como “antisemitismo / antijudaísmo”, “conquista / reconquista”, incluso “aljama / judería” y “hebreo / judío”... no es desarrollada en profundidad en esta tesis, aunque sí tratada someramente con algún apunte bibliográfico³⁹. También, de manera

³⁸ CANTERA BURGOS, F. (1972), “La sinagoga”, en VV. AA. *Simposio Toledo judaico*. Toledo: Publicaciones del Centro Universitario de Toledo, p. 13.

³⁹ Puede consultarse, de entrada, NEVOT, M. (2012), “Introducción a los hebraísmos en el Diccionario de la Real Academia en su vigésima primera y vigésima segunda ediciones”, en AGUD, A. (coord.), *Séptimo centenario de los estudios orientales en Salamanca*. Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 401-410.

secundaria, haremos alguna referencia a otros términos discutidos, como “mozárabe” y “mudéjar”.

En cuanto a “Sefarad / sefardí” y “ladino / judeoespañol” entendemos que tal debate trasciende, igualmente, nuestro trabajo, aunque utilizamos para concluir estas páginas introductorias una reflexión de Romeu:

Nos referimos a Sefarad como sinónimo de Península Ibérica y al gentilicio sefardíes para denominar a los judíos originarios de Sefarad. Si bien el sentido actual de España no es aplicable a la historia del judaísmo medieval en la Península y los estudiosos creen incorrecto designar como sefardíes a los judíos que vivían allí durante la época medieval, ese es el apelativo con el que se identificaban fuera de la península⁴⁰.

⁴⁰ ROMEU, P. (2011), “Sefarad, ¿la patria de los sefardíes?”, en *Sefarad*, 71, 1. Madrid: CSIC, p. 96. La asociación de “Sefarad” y “península Ibérica”, según Vernet, se produjo por un malentendido lingüístico. VERNET, M. (2012), “El origen del nombre Sefarad: una nueva interpretación”, en *Séptimo centenario de los estudios...*, pp. 175-184. Puede revisarse también algún clásico, como LAREDO, A. I. y GONZALO MAESO, D. (1944), “El nombre de Sefarad”, en *Sefarad*, 4, 2. Madrid. CSIC, pp. 349-363. En cuanto a la lengua, de manera ilustrativa se incluirá en nuestro trabajo algún texto en judeoespañol. Para acercarse a su historia y fundamentos puede consultarse, entre otros, BÜRKI, Y. y ROMERO CASTELLÓ, E. (eds.) (2014), *La lengua sefardí. Aspectos lingüísticos, literarios y culturales*. Berlín: Frank & Timme; y HASSÁN, I. M. e IZQUIERDO, R. (coords.) (2008), *Sefardíes: literatura y lengua de una nación dispersa*. Cuenca: Ediciones de la UCLM. También es interesante la revista *Aki Yerushalayim*, publicada en Jerusalén y dirigida por Moshé Shaul, la única publicación en judeoespañol que ha resistido el paso del tiempo.

1. HISTORIA

1.1. Hispania visigoda, Hispania islámica

La Hispania arriana – La conversión de Recaredo – Al-Ándalus

1.2. La reconquista

La reconquista de Toledo – Fernando III y Alfonso X, ¿una auténtica edad de oro?

1.3. La crisis

La guerra civil – 1391

1.4. Conflicto y fin

Conversos y anticonversos – Los Reyes Católicos: Inquisición y expulsión – Consideraciones finales

Como quedó dicho en la introducción, sobre la fecha de llegada de los judíos a la península Ibérica continúa la controversia historiográfica⁴¹. Una controversia que empezó en la misma Edad Media, pues a los judíos les interesaba adelantar su arribada a fechas anteriores a la crucifixión de Jesús: si confirmaban su presencia en la Península antes de aquello, no tendrían ninguna responsabilidad en su muerte, y la acusación tan recurrente de deicidas habría que dejarla para otros judíos, no para ellos⁴². Además, les servía para demostrar, según Baer, "que su alto nivel cultural se debía a su descendencia de la tribu de Judá"⁴³. Tan temprana presencia es negada por la mayoría de autores, como Suárez Fernández, que afirmó que su cultura no era sacerdotal, sino rabínica, por lo que debió forjarse mucho después del cautiverio en Babilonia⁴⁴. Pero no solo eran judíos los que adelantaban la fecha; a veces, incluso, los

⁴¹ Además de la historia, contamos con las leyendas. Algunas de ellas se recogen en MUÑOZ SOLLA, R. (2013), "Entre el mito y la historia: orígenes y desarrollo de las comunidades judías en la Hispania romana y visigoda", en *El Olivo*, 37. Madrid: Centro de Estudios Judeo-Cristianos, pp. 81-104.

⁴² Los judíos peninsulares afirmaban haber llegado después de la destrucción del primer templo, en el año -587. Incluso algunos lo adelantaban a tiempos del rey Salomón. No solo no tenían nada que ver con la muerte de Jesús en la cruz, sino que además abogaron por su perdón, como atestigua la carta que aseguraban haber enviado a los judíos jerosimitanos, recogida en AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. I, pp. 501-505. El documento, a todas luces falso, es justificado por Amador de los Ríos: "no era por cierto de extrañar que, procurando alejar de sí toda culpa en el injusto proceso de Jesús, que los infamaba y hacía abominables a los ojos de los cristianos (...) tirasen a reconquistar la tolerancia de reyes, pueblos y clero". De este episodio se trata también en el capítulo dedicado a la aljama de Toledo.

⁴³ BAER (1981), vol. I, p. 13.

⁴⁴ SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. (1980), *Judíos españoles en la Edad Media*. Madrid: Rialp, p. 30.

propios cristianos, con el fin de alabar la grandeza histórica del reino⁴⁵. La mayoría de historiadores, sin embargo, coincide en que la llegada se produjo tras el acoso de Tito y la destrucción del segundo Templo, a partir del año 70, y con esa idea se inicia el relato de este trabajo⁴⁶. Su procedencia tampoco está clara, aunque posiblemente llegaron, siguiendo los vestigios lingüísticos estudiados por Wexler, de lugares muy diversos, no necesariamente de los antiguos reinos israelitas ni de Babilonia⁴⁷.

En la Hispania romana los judíos debieron acomodarse a la normativa imperial, que les afectó negativamente desde la conversión de Constantino. A pesar de todo, no hay datos que hagan suponer que los judíos fueron especialmente maltratados en la Península⁴⁸. Aun quedando restos materiales más antiguos, como una inscripción funeraria de Adra del siglo III (a la memoria de la niña Annia Salomonula), el vestigio fundamental de la presencia de una comunidad judía de peso en la Península son las actas del concilio de Elvira, de principios del siglo IV. Dos conclusiones interesantes se pueden extraer de los cánones del concilio. La primera, que el cristianismo, antes de la conversión de Constantino, estaba muy extendido y arraigado por tierras imperiales⁴⁹; la segunda conclusión, que no hay que desdeñar la fortaleza y la capacidad perturbadora de la comunidad judía, pues entre otros aspectos al concilio le preocupaba el proselitismo: no se intentaría regular si los cristianos no contemplaran una amenaza real⁵⁰.

⁴⁵ “Para cantar las grandezas pasadas del reino, en especial, de algunas de sus ciudades, numerosos autores utilizaron las leyendas judías que situaban la llegada de los judíos en tiempos de Nabucodonosor o de Tito. No deja de sorprender que en esa España obsesionada por la limpieza de sangre, esa España hidalga y cristiana “linda”, se apropiaran de un material procedente de la tradición judía”. AYASO, J. R. (2000), “Antigüedad y excelencia de la diáspora judía en la Península Ibérica”. *MEAH. Sección de hebreo*, 49. Granada, pp. 233-259..

⁴⁶ Así se recoge, entre otros, PULIDO SERRANO, J. I. (2003), *Los conversos en España y Portugal*. Madrid: Arco Libros, p. 7; PÉREZ, J. (2005), *Los judíos en España*. Madrid: Marcial Pons, p. 19; BELMONTE, J. y LESEDUARTE, P. (2007), *La expulsión de los judíos. Auge y ocaso del judaísmo en Sefarad*. Bilbao: Beta, p. 33. Sin embargo, García Iglesias sostiene que la cuestión de la llegada de los judíos a la Península está resuelta “más a través de hipótesis que sobre seguridades, y el valor de tales propuestas hipotéticas ha de ser inevitablemente proporcional a la prudencia que las sustente”. GARCÍA IGLESIAS, L. (2002), “Oscuro origen y avatares más antiguos de las comunidades judías en España”, en *Memoria de Sefarad*, p. 32.

⁴⁷ WEXLER, P. (1966), *The Non-Jewish Origins of the Sephardic Jews*, New York: SUNY, XV. Shlomo Sand, polémico historiador israelí, añade: “... les juifs d'Espagne ont des origines d'une hétérogénéité surprenante mais ne contenant que très peu d'éléments judéens”. (“... los judíos de España tienen un origen de una heterogeneidad sorprendente pero con muy pocos elementos judaicos”). SAND, S. (2011), *Comment le peuple juif fut inventé*. París: Fayard, p. 293.

⁴⁸ PIÑERO, A. (1992), “La presencia de los judíos en Hispania antes del s. X”, en PELÁEZ, J. (ed.), *De Abraham a Maimónides, III: Los judíos en Córdoba*. Córdoba: El Almendro, p. 16.

⁴⁹ García Iglesias indicó cómo se produjo la primera expansión del cristianismo en la Península “hubo de hacerse necesariamente en círculos judaicos. Con el tiempo, sin embargo, las comunidades judías acabaron por cerrar filas en torno a su ortodoxia y se constituyeron en encarnizados enemigos de la nueva y floreciente religión”. GARCÍA IGLESIAS, L. (1978), “El cristianismo”, en VV. AA., *Hispania Romana*. Madrid: Cátedra, p. 659

⁵⁰ Varios cánones del concilio se refieren a los judíos, como el 16 (prohibición de matrimonios mixtos), el 49 (prohibición de bendecir los frutos de las tierras cristiana) o el 50 (prohibición de sentarse

Mientras todo ocurría, Toledo, la Toletum romana, una villa de importancia media, aguardaba su momento para convertirse en capital del reino y uno de los centros artísticos y culturales más importantes de Europa. Una ciudad dominada por cristianos o musulmanes pero donde, siempre en minoría, la comunidad judía jugó un papel primordial en campos tan importantes como la agricultura, la administración, la cultura, la ciencia y las finanzas.

Antes de adentrarnos en el reino visigodo concluimos con una cita de José Amador de los Ríos, que abunda con su inconfundible prosa en la controversia inicial de este capítulo:

Ardua cosa es, y no poco aventurada, el fijar los orígenes históricos de las muchas y diversas gentes que moraron en la Península Ibérica desde los tiempos primitivos. Pero esta dificultad que halla a menudo insuperable barrera en la falta absoluta de fehacientes monumentos, cobra mayor bulto, tratándose del pueblo hebreo, tan dado desde los tiempos patriarcales a todo linaje de peregrinaciones y afligido después por los desastres de la cautividad, que lo derraman y dispersan una y otra vez por todos los ángulos de la tierra⁵¹.

1.1. HISPANIA VISIGODA, HISPANIA ISLÁMICA

LA HISPANIA ARRIANA

La Península pasó durante la Alta Edad Media por un proceso similar al de todo Occidente tras la caída del imperio romano: vacío de poder, disputas por el control del territorio, ruralización de la sociedad... e imposición del cristianismo como religión

en la misma mesa que los cristianos). Son las primeras medidas antijudías escritas, y a partir de entonces se repetirán constantemente, a veces insistiendo en los mismos aspectos, por lo que podemos deducir que muchas de estas disposiciones no eran seguida con rigidez. Más en BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M^a. (2002), "Recientes aportaciones a la situación de los judíos en la Hispania Tardoantigua", en VV. AA., *Judaísmo Hispano. Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*. Madrid: CSIC, vol. II, pp. 409-425. Para Teja, "los cánones de Elvira reflejan una situación de conflicto y competencia tanto con el paganismo como con grupos más o menos afines, como son el judaísmo y los otros grupos cristianos, los herejes. Ello determinará el recurso a una especie de protección o tutela de una identidad religiosa que podía verse amenazada por la judaización o la apostasía". TEJA, R. (2005), "*Exterae gentes*: relaciones con paganos, judíos y herejes en los cánones de Elvira", en *El concilio de Elvira y su tiempo*, p. 227. González Salinero, por su parte, plantea el posible ascendente del judaísmo en algunas resoluciones del concilio, como la prohibición, en el canon 36, de la decoración de las iglesias para evitar la idolatría. GONZÁLEZ SALINERO, R. (2014), "Fuentes para el estudio de los judíos en la Hispania romana y visigoda", en *¿Una Sefarad inventada? Los problemas...*, p. 135. Más información sobre el concilio en SOTOMAYOR, M. y FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (coords.) (2005), *El concilio de Elvira y su tiempo*. Granada: Universidad de Granada.

⁵¹ AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. I, p. 45.

preponderante. El arrianismo había sido condenado en el concilio de Nicea del año 325, poco después de la conversión de Constantino⁵². No obstante, fue la religión de los visigodos. Pero sus intentos de implantarla mayoritariamente entre la población conquistada fueron infructuosos; por otra parte, la disparidad de ramas del cristianismo en un mismo territorio no tenía por qué provocar conflicto, como apuntó Izquierdo, para quien el arrianismo convivió con el catolicismo en Hispania durante varios siglos sin muchos problemas, por una cuestión de equilibrio de fuerzas: ningún credo (uno por falta de poder, otro por falta de apoyo popular) estaba capacitado para imponerse al otro⁵³. El gran monarca de este primer periodo fue Leovigildo (572-586), que sentó las bases para la centralización administrativa y la unificación del reino. Fue un monarca capacitado, con visión de futuro, alabado incluso por Isidoro, a pesar de mantener su fidelidad al credo arriano.

Casi todos los autores coinciden en que, hasta la conversión al catolicismo del reino, el judaísmo fue aceptado con cierta permisividad. Algunas personalidades del cristianismo de diversas épocas, como Ambrosio de Milán o Gregorio de Tours, sostenían que en realidad el arrianismo era una visión distorsionada del judaísmo, lo que explicaba una cierta similitud entre ambas religiones que, en realidad, nunca existió. Ciertamente, los detractores del arrianismo utilizaban contra ellos insultos similares a los que se empleaban contra los judíos, como “pérfidos” y “traidores”, y arrianos y judíos fueron acusados en otros lugares de confabular para dañar a los cristianos, como ocurrió en Alejandría a mediados del siglo IV, cuando el obispo Atanasio sufrió en varias ocasiones el acoso de los arrianos, supuestamente apoyados por los judíos, para retirarle de la silla episcopal⁵⁴. Lo cierto es que en la Hispania visigoda las normas antijudías fueron más laxas que las del resto de territorios donde el cristianismo se había impuesto, lo que permitió a algunos hebreos alcanzar una posición económica muy cómoda⁵⁵. Las prohibiciones del proselitismo o de los matrimonios mixtos se dictaban continuamente, pero la vigilancia no era muy estricta. Aunque una cosa es hablar de laxitud y otra de permisividad. Esto último lo desmintió González Salinero; para él, los visigodos recogieron el antijudaísmo del Imperio y sería

⁵² Al respecto véase el cap. 4, “La crisis nicena: documentos y cronología”, en WILLIAMS, R. (2010), *Arrio. Herejía y tradición*. Salamanca: Sígueme, pp. 63-114.

⁵³ IZQUIERDO, R. (2010). “Edad Media” en VV. AA., *Historia de Toledo. De la Prehistoria al Presente*. Toledo: Tilia, p. 101.

⁵⁴ Sobre la relación del obispo con los arrianos véase ATANASIO (1997), *La encarnación del verbo* (ed. de Fernando Guerrero y José C. Fernández Sahelices). Madrid: Ciudad Nueva, pp. 5-23. Sobre los judíos escribió, entre otras cosas, que “su estado es semejante al de un hombre que, afectado por la locura, viera la tierra iluminada por el sol y negara la existencia del sol que la ilumina (...) ¿Qué es lo que no ha sido hecho, que Cristo deba hacer? ¿Qué queda por hacer que no haya sido cumplido, para que ahora los judíos se regocijen y no crean?”. (p. 115).

⁵⁵ Sobre este asunto puede consultarse GONZÁLEZ SALINERO, R. (2012), “Una élite indeseable: los *potentiores* judíos en la España visigoda”, en AVELLO, J. L. y SÁNCHEZ-LAFUENTE, J. (2012), *El mundo judío en la Península Ibérica: sociedad y economía*. Cuenca: Aldebarán, pp. 5-17.

un error pensar que los reyes arrianos fueron, “en virtud de una aparente simpatía de carácter doctrinal”, tolerantes con los judíos⁵⁶.

La normativa visigoda, como la dictada en los concilios de Toledo, reflejaba las preocupaciones religiosas y sociales respecto a los judíos. Algunos aspectos aparecieron igualmente en el *Breviario* de Alarico (484-507), donde se reguló de manera restrictiva sobre la construcción y reparación de sinagogas, ritos, ceremonias, matrimonios y posesión de esclavos. Además de las restricciones legales, se producían esporádicos episodios violentos, como el asalto a principios del siglo V a la judería de Mahón, desencadenada por la llegada a la isla de las reliquias de San Esteban, lapidado por judíos en Jerusalén, que provocó la venganza de los cristianos más fanáticos. Severo, el obispo de Menorca, escribió en una carta sus anhelos de que los judíos se convirtieran al cristianismo, dejando uno de los primeros testimonios escritos de esa inquietud (la necesidad de la conversión de unos pocos por el bien de todos) que se desarrollará tanto en los siglos posteriores⁵⁷. No obstante, esos hechos eran aislados y solían responder a la coincidencia de varios factores como malas cosechas, desabastecimiento, hambre, enfermedades u otros padecimientos de la población llana, y el aliento de las revueltas desde algún estrado cualificado. Así ocurrió en toda la Edad Media.

Respecto a la ciudad de Toledo, fue Eurico quien la ocupó para los visigodos, a mediados de la quinta centuria. Atanagildo, un siglo después, la convirtió en capital, por ser un lugar con cierto renombre histórico y una buena situación central en el territorio, asentando por fin a la que hasta entonces era corte itinerante en un lugar de fácil acceso desde cualquier punto de la Península y, sobre todo, que permitiera una

⁵⁶ GONZÁLEZ SALINERO, R. (2004) “Judíos y arrianos: el mito de un acercamiento inexistente” *Sefarad*, 64, 1. Madrid: CSIC, p. 40. El autor defiende que en realidad el antijudaísmo católico y el arriano no se distinguían mucho (p. 61). En otra obra, y sobre lo que ocurrirá pronto, expone que no se puede “hablar de una inflexión en la política que afectaba a los judíos con la conversión de los visigodos al catolicismo, sino más bien con una gradación en la resolución y gravedad de las medidas adoptadas en contra del judaísmo, aunque dentro de una misma dirección ideológica”. GONZÁLEZ SALINERO, R. (2007), “Un antecedente: la persecución contra los judíos en el reino visigodo”, en ÁLVAREZ CHILLIDA, G. e IZQUIERDO, R. (coords.), *El antisemitismo en España*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, p. 59. También Andrade defiende la teoría del proceso gradual, tanto religioso como social: “A conversão do reino visigodo de Toledo, não implicou uma viragem radical de sua religiosidade”. ANDRADE, R. de O. (2005), “Mito e monarquia na Hispânia visigótica católica”, en *Temas medievales*, 13. Buenos Aires: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, p. 26.

Sobre la polémica terminológica acerca de “antijudaísmo”, “antisemitismo”, “raza”... véase NIRENBERG, D. (2000), “El concepto de raza en el estudio del antijudaísmo medieval”, en *Edad Media: revista de historia*, 3. Valladolid: Universidad de Valladolid, pp. 39-90.

⁵⁷ Para ilustrar el caso véase MARTÍNEZ Y ROMERO, B. (1856), *La conversión milagrosa de los judíos de Menorca acaecida en el año 418*. Madrid: Imprenta de M. González. En esta obra panfletaria se da por hecha la conversión de todos los judíos de Menorca, por el buen hacer de los cristianos, a pesar de que estos, según cuenta el autor, estaban en minoría. La hazaña, “además de ser rara por su naturaleza, célebre por su resultado, maravillosa por sus circunstancias, es conseguida, no á fuerza de sangre ni á fuerza de armas, no, todo lo contrario; es un trofeo que erigieron á su costa la razon, la fé y la verdad misma” (p. 7).

rápida llegada a cualquier lugar para interceptar ataques de francos, suevos o bizantinos. A la elección contribuyó además su peculiar orografía, que facilitaba su defensa⁵⁸, y la huerta y los bosques circundantes, que aseguraban el abastecimiento de muchos productos de primera necesidad. En poco tiempo Toledo se convirtió no solo en la ciudad más importante del reino, sino en punto de referencia para otras ciudades europeas. A su auge contribuyó acoger las celebraciones más importantes del cristianismo hispano, los llamados concilios de Toledo, que marcarían las directrices no solo religiosas, sino también políticas, del reino. El primero se celebró en el año 397 y la sede más utilizada fue la basílica extramuros de Santa Leocadia, un lugar legendario en la historia toledana⁵⁹. Los concilios alentaron, si no promovieron directamente, las medidas antijudías adoptadas por el poder político, además de otras muchas decisiones fundamentales, como la declaración en el XII concilio (681), bajo el auspicio del rey Ervigio, de la primacía del arzobispado de Toledo sobre todo el reino, en un espaldarazo definitivo para convertirla en la gran ciudad de Hispania. El urbanismo hubo de adaptarse a la nueva situación centralizada del poder político y religioso, una dualidad que determinó el desarrollo de la ciudad en todos sus aspectos⁶⁰. Curiosamente, una época de tanta trascendencia en la historia de la ciudad apenas ha dejado huella física, o dicho de otra manera, los restos de un periodo tan importante no han sido conservados. Izquierdo opina que “en gran medida, la historia del Toledo visigodo está todavía por hacer”, pues aunque se conserva mucha información sobre la

⁵⁸ Sorprendentemente (en apariencia) los visigodos prefirieron la Vega Baja como zona palatina, y no una zona alta de la ciudad. ¿Cuál fue el motivo? Con muchas dudas, Izquierdo plantea la posibilidad de que la Vega Baja fuera elegida por la dificultad que entrañaba subir el agua del Tajo al centro de la ciudad. Cerca del río tendrían el suministro asegurado. IZQUIERDO, R. (2012), “El agua en Toledo en la Edad Media”, en BONACCHÍA, J. A. y DEL VAL VALDIVIESO, M^a I. (coords.), *Agua y sociedad en la Edad Media hispana*. Granada: EUG, p. 212. Sobre el suministro de agua a Toledo puede consultarse también MARTÍNEZ DEL OLMO, F. J. (ed.), *Historia del abastecimiento y usos del agua en la ciudad de Toledo*. Madrid: Confederación Hidrográfica del Tajo.

⁵⁹ La leyenda contaría que los cristianos decidieron, insensatamente, salir de procesión a Santa Leocadia cuando los musulmanes se acercaban a tomar Toledo, lo que facilitó la conquista de la ciudad. La basílica, consagrada en 618, ocupaba el espacio donde hoy está la ermita del Cristo de la Vega, y en ella fueron enterrados, entre otros personajes ilustres de Toledo, san Ildefonso y san Julián. Sobre la historia del templo véase VALERO, M. Á. (coord.) (2010), *La Vega baja. Investigación, documentación y hallazgos*. Toledo: Toletum Visigodo, pp. 124-129. Para seguir el rastro a las iglesias visigodas, BALMASEDA, L. J. (2007), “En busca de las iglesias toledanas de época visigoda”, en VV. AA., *Hispania gothorum. San Ildefonso y el reino visigodo de Toledo*. Toledo: Empresa pública “Don Quijote de la Mancha 2005”, pp. 197-214. Y sobre la ocupación y transformación de iglesias visigodas en templos musulmanes puede verse CALVO, S. (2011), “Les premières mosquées et la transformation des sanctuaires wisigothiques (92H/711-170H/785)”, en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 41, 2. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 131.163.

⁶⁰ “Esta dualidad parece tener su reflejo en el urbanismo del Toledo visigodo, diferenciándose para el mismo un espacio destinado a la ciudad propiamente dicha de otro restringido a las construcciones áulicas que constituye una verdadera ciudad dentro de la ciudad”. VV. AA. (2007), *Regia sedes toletana. La topografía de la ciudad de Toledo en la antigüedad tardía y la alta edad media*. Toledo: Diputación de Toledo, p. 216.

monarquía y los concilios, se sabe bien poco de la capital del reino visigodo como espacio físico y vivido⁶¹.

LA CONVERSIÓN DE RECAREDO

Que la situación cambió a peor para los judíos a finales del siglo VI es una idea que comparten la mayoría de los historiadores, como Izquierdo. Mientras en la etapa arriana la monarquía fue casi aséptica en cuestiones religiosas (regulaba pero no vigilaba con celo), la conversión al catolicismo aumentó la presión sobre las minorías⁶². Recaredo, el hijo de Leovigildo, se convirtió en 587. No fue una decisión caprichosa del rey, sino consecuencia de un proceso iniciado años antes. La fallida implantación del arrianismo entre la población y el avance imparable del catolicismo en Occidente hacían que la medida, tarde o temprano, fuera inevitable. El siguiente paso hacia la *normalización* fue la adopción del catolicismo como religión oficial, decretada en el III concilio de Toledo de 589. A partir de ese momento las decisiones políticas en los reinos hispanos no se concebirán sin el debido sustento religioso⁶³. Ya en este concilio se presentaron algunos cánones para regular aspectos sobre los judíos, como prohibición de matrimonios mixtos, prohibición de detentar cargos públicos que les supusieran poder sobre cristianos, prohibición de poseer esclavos cristianos, prohibición del proselitismo. Los esclavos de judíos que se bautizasen conseguirían la libertad. Un dato muy interesante es el referente a los hijos de matrimonios mixtos: deberían ser bautizados⁶⁴. Que en ese momento hubiese hijos de matrimonios mixtos, a pesar de que se prohibieron en legislaciones precedentes, nos convence de que la vigilancia no era rígida. Celebrar algún rito prohibido no es difícil si se realiza a escondidas; casarse, convivir y formar una familia es imposible de ocultar, y si se hacía es porque no se guardaba mucho celo en el cumplimiento de la normativa.

Cuando los intereses del rey y el arzobispo confluyeron uno de los focos en los que centrarán sus miradas será en el problema judío. Es una opinión que sostiene Mitre, que cree que una vez desaparecidas las tensiones teológicas entre católicos y arrianos, “pareció como si las preocupaciones religiosas de una comunidad hispanogoda ya coherente hubieran de tener que encaminarse forzosamente contra alguien”⁶⁵. Lo que no queda claro, a pesar del nuevo clima religioso, es que en ese momento comenzase una gran ola de conversiones. Es comprensible que los judíos esperaran a una

⁶¹ IZQUIERDO (2010), p. 94. Véase también, del mismo autor, (2007), “Toletum, urbs regia”, en *Hispania gothorum...*, pp. 143-159.

⁶² IZQUIERDO (2010), p. 109.

⁶³ Al respecto puede consultarse BARCALA, A. (2005), *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos. Volumen II: Siglos VI.VII. El reino visigodo de Toledo*. Madrid: Aben Ezra Ediciones.

⁶⁴ En SUÁREZ BILBAO (2000), p. 45.

⁶⁵ MITRE, E. (1980), *Judaísmo y cristianismo. Raíces de un gran conflicto histórico*. Madrid: Istmo, p. 145.

situación de acoso real, no solo teórica, para tomar una decisión tan trascendente. ¿Quién tuvo más peso en el acoso al judaísmo? Los poderes civil y religioso se reparten la responsabilidad, pues las decisiones de uno no se entienden sin la aquiescencia del otro. No obstante, hay quien carga más la balanza en uno de los platos, como García Iglesias, que cree un error, basado en prejuicios ideológicos, descargar la responsabilidad de las autoridades eclesiásticas para volcarlo en las civiles en las persecuciones de los siglos VI y VII. Ambos poderes fueron responsables, continúa García Iglesias, pero sobre todo el religioso, pues mientras la monarquía aflojó la presión en determinados momentos, la iglesia “nunca se apeó de su afán contra los israelitas”⁶⁶. La presión antijudía pasó por diferentes fases, dependiendo del celo (alto o muy alto) de las autoridades eclesiásticas y de la voluntad del monarca⁶⁷. Hubo reyes permisivos, como Witerico en los inicios del siglo VII, que permitió levantar sinagogas. Pero en 612 llegó al poder Sisebuto, el primer rey que ejerció un acoso sistemático contra los judíos porque, según Blumenkranz, impedían llevar a la práctica su idea homogeneizadora⁶⁸. Su edicto de 613, además de ratificar la normativa anterior, añadía un elemento novedoso que dejaba sin sentido las demás prohibiciones: deberían optar entre la conversión o la salida del reino⁶⁹. El edicto era tan desmesurado que fue reprendido por Isidoro, que compartía con el rey el objetivo (la conversión) pero no el método: para atraer a los judíos no había que usar la fuerza, sino el razonamiento⁷⁰. Muchos judíos dedicados a la agricultura, cuyo traslado a otro

⁶⁶ GARCÍA IGLESIAS (2002), p. 39. Pérez piensa que los cristianos, a base de “oír machaconamente” que los judíos eran pérfidos y debían ser apartados, acabaron por creerlo: “El antisemitismo popular fue la traducción práctica del antijudaísmo doctrinal”. PÉREZ, J. (1999), *Historia de España*. Barcelona: Crítica, p. 97.

En cuanto al uso de los términos “israelita”, “hebreo”, etc., incluimos aquí un extracto de la recomendación de la Fundación del Español Urgente (Fundéu): “El término *hebreo* puede funcionar como sinónimo de *judío* e *israelita* empleados en sentido histórico (relativo al antiguo pueblo de Israel) y en sentido religioso (referido a aquellas personas que profesan la religión judía y a todo aquello propio de los judíos). Sin embargo, *israelí* designa a aquellas personas que han nacido en el moderno Estado de Israel o, en general, a los que viven en él con independencia de su origen, lengua o religión. Igualmente, el término *israelí* es el adecuado para referirse a cualquier institución política u organización de dicho Estado”. www.fundeu.es, julio de 2014.

⁶⁷ Orlandis hizo la cuenta: “... la política antijudaica de la Monarquía visigodo-católica fue discontinua y frente a siete reyes del siglo VII que la practicaron, hubo otros once que toleraron o protegieron a los judíos”. ORLANDIS, J. (1999), *Época visigoda (409-711)*. Madrid: Gredos, p. 176.

⁶⁸ BLUMENKRANZ, B. (1960), *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental (430-1096)*. París: Mouton et Co, p. 107. La presión, continúa Blumenkranz, no la sufrían solamente los judíos de la Península: el rey lombardo Ariperto I, a mediados del siglo VII, también decretó la conversión obligatoria en su territorio.

⁶⁹ La persecución iniciada por Sisebuto tuvo consecuencias bélicas. En una batalla de los señores de la Septimania contra las tropas del rey Wamba el general de los visigodos se sorprende al saber que había muchos judíos entre las tropas enemigas. Blumenkranz lo explicó así: “Soixante ans de persécution féroce par les rois wisigoths, depuis l’ordre de conversion forcé édicté par Sisebut en 613, avaient suffi à miner l’esprit civique des Juifs”. (“Sesenta años de persecución feroz por los reyes visigodos, desde la orden de conversión promulgado por Sisebuto en 613, habían bastado para minar el espíritu pacífico de los judíos”). BLUMENKRANZ (1960), p. 36.

⁷⁰ Un Isidoro que, recordemos, no tenía en mucha estima a los judíos. En su obra *De Fide Catholica contra Judaeos* habla de ellos como “perros, maldecidos y condenados a perpetua ruina”. Pero

territorio hubiese significado la ruina, optaron por la conversión, al igual que todos los que antepusieron el bienestar a sus principios religiosos. Para otros, sin embargo, dedicados a oficios que permitían más movilidad, como el comercio o la medicina, el exilio fue un recurso aceptable y se trasladaron al sur de Francia y al norte de África⁷¹. Para Bel Bravo el edicto fue consecuencia de un incipiente nacionalismo español en el que no cuadraba la disensión⁷². Amador de los Ríos, por su parte, no tuvo reparos a la hora de calificarla como “una ley repugnante”⁷³. La pronta muerte del rey impidió, no obstante, que el decreto tuviera mucho recorrido.

Un episodio reseñable ocurrió en Santa Leocadia, en el VI concilio de Toledo (638), cuando los conversos comparecieron para abjurar de su pasado y prometer fidelidad, en la medida de lo posible, al cristianismo⁷⁴. El rey de entonces, Chintila, restableció la obligatoriedad de la conversión, olvidada por los monarcas que le precedieron, pero su muerte, como ocurrió en el caso de Sisebuto, dejó sin efecto la medida. Pocos años después Recesvinto estableció en el libro XII de su *Fuero Juzgo* (o *Libro de los Jueces*) varias leyes antijudías⁷⁵ y declaró en el VIII concilio de Toledo (653) lo siguiente:

*Mientras Dios todopoderoso ha extirpado de nuestro país todas las religiones falsas, solo esta secta sacrílega permanece indestructible, y por ello o bien debe ser llevada al buen camino por la fuerza de nuestra piedad o bien debe ser aniquilada con el palo de la venganza*⁷⁶.

Llama la atención la nueva normativa contra el proselitismo. 350 años después del concilio de Elvira se continuaba temiendo el poder de convicción de los judíos⁷⁷. Igualmente, es significativa la implantación de una novedosa pena que tendrá mucho

sobre el asunto de la conversión obligatoria estimaba en su *Historia rerum gothorum suevorum et vandalorum* que “Sisebuto, al comienzo de su reinado, llevó por fuerza a los judíos a la fe católica, mostrando por ello gran celo, pero no según la sabiduría”. En GONZÁLEZ SALINERO (2007), p. 67. Véase también el documento “San Isidoro y el Edicto de Sisebuto” en AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. I, pp. 506-12.

⁷¹ Ese asentamiento de judíos en el norte de África acarrearía serios problemas al cristianismo hispano, si hacemos caso a las fuentes cristianas posteriores, que aseguraban que conspiraron y participaron en la conquista islámica un siglo después. AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. I, pág. 101.

⁷² BEL BRAVO, M^a. A. (1997), *Sefarad. Los judíos en España*. Madrid: Sílex, p. 98.

⁷³ AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. I, p. 89.

⁷⁴ Aseguraban querer ser buenos cristianos, pero todo no podían hacerlo. Por ejemplo, comer cerdo. No era un asunto religioso, sino cultural: les resultaba un alimento repulsivo. En ese concilio se estableció para algunos delitos una pena de tradición judía, la lapidación. Más información en LEÓN TELLO, P. (1979), *Judíos de Toledo*. Madrid: CSIC, vol. I, p. 13. Las penas capitales de tradición bíblica son la lapidación, la cremación y la decapitación. Otra pena tradicional, aunque no aparece en la Biblia, es la estrangulación. VEGAS, L. (2004), “La ley en el Antiguo Israel”, en *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 11. Madrid: Universidad Complutense, pp. 132.

⁷⁵ Entre otras, “Que los judíos non fagan su pascua segund su ley”, “Que los judíos non se casen segund su ley” y “Que los judíos non deven seer testimonios contra los cristianos”. El resto de normas antijudías en (1968), *Fuero juzgo o libro de los jueces*. Barcelona: Zeus, pp. 227-298.

⁷⁶ Extraído de KELLER, W. (1969), *Historia del pueblo judío*. Barcelona: Omega, p. 155.

⁷⁷ Con razón, según García Iglesias. El empeño de los judíos contrastaba con el de los cristianos: “... los gentiles solían ser despreocupados en materia religiosa y los israelitas celosos proselitistas”. GARCÍA IGLESIAS (1978), “El cristianismo”, p. 660.

recorrido en los siglos venideros: la hoguera. Al mismo tiempo, continuaron las conversiones y las muestras de arrepentimiento de los conversos toledanos, como refleja una carta dirigida al rey en la que aseguran “que daqui adelante non fagamos nenguna costumbre de los judíos”⁷⁸. Ervigio retomó, en el XII concilio de Toledo (681), la idea radical de Sisebuto (conversión o expulsión), lo que provocó un nuevo exilio al norte de África⁷⁹. Su yerno y sucesor, Egica, inició su reinado con cierta benevolencia, pero mostró un cambio de postura en el XVII concilio (694), “herido vivamente por la ingratitud y la falsía” de los judíos⁸⁰, al conocer la noticia, real o exagerada, de que conspiraban en el norte de África para invadir la Península con el apoyo de los musulmanes, algo que suscribe en parte Shlomo Sand. El profesor de la Universidad de Tel Aviv cree que sería exagerado afirmar que la conquista fue una acción perfectamente coordinada entre beréberes musulmanes y judíos, aunque está convencido de que la cooperación existió⁸¹. Es el inicio del mito de la traición en la “pérdida de España”. Las acusaciones fueron acompañadas de medidas durísimas, como esclavización de judíos y conversos, separación de padres e hijos para educar a estos en el cristianismo...⁸². Tanto, que algunos autores, como García Iglesias, hablan de “solución final”⁸³, expresión que puede ser admitida pero sin olvidar que ya Sisebuto había intentado acabar con el judaísmo. Las medidas de Egica, como otras veces, quedaron en suspenso con la llegada al trono de su hijo, Witiza, el rey visigodo que precedió al desastre final de Rodrigo⁸⁴.

La situación de los judíos con los reyes visigodos, en definitiva, dependió de la coyuntura social, de la presión de la iglesia y de la ortodoxia del rey. El antijudaísmo

⁷⁸ “(...) que ficiésemos pleyto et escripto por mandato del Rey Cintilla, que es passado, que deviésemos todos guardar, é tener la fée de los cristianos. E así nos todos lo ficiemos (...) que daqui adelante non fagamos nenguna costumbre de los judíos. E á los judíos que non se quisieren babtizar, non avremos nenguna companna con ellos en ninguna manera (...) E de las carnes del puerco prometemos guardar, que si las non podemos comer, por que non lo avemos costumbrado, todavia todas las cosas que fueren con ellas cochass, comerlas emos sin todo enoio, é sin todo asco (...) iuramos por aquel mismo Padre, é Fijo, é Spiritu Santo, que es un Dios é Trinidat”. Y al que no cumpla, “que nos le quememos, o apedremos”. En AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. I, pp. 513-16.

⁷⁹ Además se establecieron otras penas llamativas, como los azotes, la decalcación o las amputaciones para los responsables de una circuncisión. Si el responsable era hombre, se le amputaría el pene; si mujer; la nariz. Más sobre el concilio en LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 15.

⁸⁰ AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. I, p. 101.

⁸¹ SAND (2011), p. 295. De Ayala calificó el reinado de Egica como una “ofensiva autoritaria” contra el poder de la iglesia. Sin embargo, en algún punto coincidían: “su apasionado antijudaísmo”. DE AYALA, C. (2008), *Sacerdocio y Reino en la España Altomedieval. Iglesia y poder político en el Occidente peninsular, siglos VII-XII*. Madrid: Sílex, p. 87.

⁸² “... el auténtico instrumento buscado como triturador de la identidad judía sefardita: la destrucción de las solidaridades de parentesco y jerarquías familiares, mediante la desmembración y dispersión de las familias y la separación de padres e hijos”. GARCÍA MORENO, L. A. (1993), *Los judíos de la España antigua. Del primer encuentro al primer repudio*. Madrid: Rialp, p. 133.

⁸³ GARCÍA IGLESIAS (2002), p. 37.

⁸⁴ Cuyo lamento tras la derrota quedó reflejado en el famoso romance: “Ayer era rey de España / hoy no lo soy de una villa; / ayer villas y castillos, / hoy ninguno poseía; / ayer tenía criados / y gente que me servía, / hoy no tengo una almena / que pueda decir que es mía”. “La derrota de don Rodrigo”, en VV. AA. (1992), *El romancero viejo* (edición de Mercedes Díaz Roig). Madrid: Cátedra, p. 149.

avanzaría a la misma velocidad que se asentaba el catolicismo. Tras la conquista islámica y las acusaciones de traición los judíos tendrán un problema añadido, minimizado cuando fueran imprescindibles (durante la repoblación, especialmente) pero que resurgirá con intensidad cuando la reconquista quede estabilizada. Curiosamente, algo que les perjudicó claramente en los siglos posteriores, la inestabilidad política, les benefició en tiempos visigodos, porque las leyes antijudías más duras no entraban en vigor por la pronta muerte (violenta en muchos casos) de los reyes. Otra cuestión que les benefició fue que el antijudaísmo popular aún no estaba tan propagado, habría que esperar siglos para que calara el mito de la traición y se extendieran las acusaciones de usura, avaricia, pereza, profanación, deicidio...

Toledo se asentó como capital del reino, algo provocado en parte, como se apuntó, por albergar los concilios. En el tercero, el de la conversión al catolicismo, se designó a la ciudad del Tajo como *civitatem regiam Toletanam*, la única *sedes regiae* del imperio visigodo. Fue esta la época de Ildefonso, Eugenio y Julián (de origen converso), los grandes patronos de la ciudad y que presentan entre su abundante obra escritos de contenido antijudío, especialmente el *Liber de Virginitate* de Ildefonso y la *Historia Wambae, Insultatio y Antikeimenon* de Julián⁸⁵. Muchos judíos, como otros pobladores, acudían a la ciudad atraídos por la capitalidad y las oportunidades que esta presentaba. Se asentaron paulatinamente en lo que después llamaremos judería y participaron en la vida de la ciudad de una manera más o menos constante. Como el resto de judíos hispanos, sufrieron los arbitrios ideológicos de los reyes. Respiraron con Witerico y Suintila; sufrieron con Sisebuto y Egica. Finalmente, acogieron la entrada de los musulmanes en la ciudad con un comprensible alivio, una actitud que recibió las críticas de los cronistas cristianos posteriores, como el obispo de Tuy, en el siglo XIII:

*También la ciudad de Toledo, vencedora de muchas gentes, cayó vencida en las conquistas de los ismaelitas por la traición de los judíos y porque había sido más fuerte y más rebelde. Mientras los cristianos el día de ramos habían ido a la iglesia de Santa Leocadia, fuera de la ciudad, para celebrar un día de tanta solemnidad y oír las palabras del Señor, los judíos, que habían dado señales de traición a los moros, cerraron las puertas a los cristianos y las abrieron a los sarracenos. El pueblo toledano, fiel a Dios, que estaba sin armas fuera de la ciudad, fue destruido a cuchillo*⁸⁶.

Con el catolicismo triunfante, la idea de la unidad religiosa se instauró como un objetivo irrenunciable, aunque un contratiempo vino a retrasarlo unos cuantos siglos: la conquista islámica. Al concluir el reinado de Witiza, los musulmanes tomaron el

⁸⁵ Sobre estos autores véase BLUMENKRANZ, B. (1963), *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge sur les juifs et le judaïsme*. París: Mouton et Co, pp. 111-127. También en CODOÑER, C. (coord.) (2010), *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*. Salamanca: Universidad de Extremadura, Universidad de Salamanca, pp. 110-171.

⁸⁶ LUCAS, OBISPO DE TUY (2007), *Crónica de España* (ed. facsímil de Julio Puyol). Valladolid: Maxtor, pp. 270-271.

poder en la Península, hecho que, teniendo en cuenta la situación precedente, no puede extrañar que alegrase a las comunidades judías, que participaron (de manera activa o pasiva) en la conquista. ¿Fue una traición? Simplemente, pragmatismo, y muy justificado. Circula por los libros una frase muy famosa de Benzion Netanyahu: los musulmanes fueron “salvadores de su intolerable opresión”⁸⁷. Con su opinión están de acuerdo, con más o menos matizaciones, la mayoría de autores⁸⁸.

AL-ANDALUS

La llegada de las tropas de Tarik en 711 y la rápida dominación de la Península por los musulmanes, en apenas 6 años, provocó un cambio en las condiciones de vida de los judíos hispanos⁸⁹. ¿Hasta qué punto? ¿Los salvaron realmente de la opresión? ¿O se convirtieron en los nuevos opresores? De entrada, parece evidente que el cambio proporcionó a las comunidades hebreas más beneficio que perjuicio, pero en cualquier caso fue paulatino y no tuvo el mismo calado en todos los lugares⁹⁰. En cuanto a la supuesta colaboración de los judíos hispanos en la conquista, queda dicho que de manera pasiva o activa fue real, y que razones no les faltaban para ello⁹¹. ¿Pero qué pasó con otros judíos? ¿Participaron los norteafricanos en la conquista? Shlomo Sand cree que sí, pero como conversos al islam. Por lo tanto, añade, la “simbiosis” entre

⁸⁷ NETANYAHU, B. (1999), *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*. Barcelona: Crítica, p. 50.

⁸⁸ Por ejemplo, LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 19; EBAN, A. (1987), *Legado. La civilización y los judíos*, p. 160. Madrid: Sheva; y CLOT, A. (1999), *L'Espagne musulmane. VIIIe-XVe siècle*. Perrin: Paris, p. 237.

⁸⁹ La Crónica mozárabe describe así cómo Muza entró en España: “... penetra en ella injustamente destrozada desde tiempo atrás y la invade para arruinarla sin compasión alguna”. (2009), *Crónica mozárabe de 754. Continuatio isidoriana hispana* (ed. de J. E. López Pereira). León: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, p. 227. Una buena selección de documentos cristianos e islámicos sobre la conquista encontramos en SEGURA GONZÁLEZ, W. (2010), *Inicio de la invasión árabe de España. Fuentes documentales*. Tarifa (Cádiz): Editora Tarifeña.

Una obra crítica hacia el tratamiento historiográfico tradicional de este episodio la encontramos en GARCÍA SANJUÁN, A. (2013), *La conquista islámica de la península ibérica y la tergiversación del pasado*. Madrid: Marcial Pons. En las pp. 441-442 leemos: “La conquista fue considerada como una auténtica *catástrofe nacional* por un buen número de historiadores, arabistas y académicos decimonónicos para quienes la identidad católica de España era una premisa histórica, no solo evidente, sino, sobre todo, irrenunciable (...) En el sector opuesto, los partidarios de la mitificación glorificadora del pasado andalusí no han dejado de insistir en una visión idílica de la conquista, dado que su principal consecuencia, la formación de al-Andalus, habría resultado una experiencia histórica única y conmovedora”. Y concluye (p. 446): “En todo caso, parece recomendable erradicar del lenguaje histórico su caracterización en términos de *invasión*, ya que se trata de un concepto fuertemente lastrado por prejuicios ideológicos y que genera visiones sesgadas sobre el pasado”. Difícil erradicación, añadimos, porque en gran parte de los textos actuales que hemos manejado para este trabajo se continúa usando el término “invasión”.

⁹⁰ Para el marco general puede consultarse ZOZAYA, J. (2007), “La transición del mundo visigodo a la época islámica”, en *Hispania gothorum...*, pp. 115-128.

⁹¹ Ya lo vio claro Beugnot. Era lógico, para él, “qu’un peuple opprimé par des rois fanatiques” viera con alegría la llegada de los conquistadores. BEUGNOT, A. (1979), *Les Juifs d’occident* (ed. facsímil de la obra de 1824). París, Ginebra: Ressources, 2ª parte, p. 108.

musulmanes y judíos no empezó en la Península, lo hizo años antes en el norte de África⁹².

El nuevo clima multirreligioso fue benigno desde 711 hasta la llegada de los omeyas al poder, durante el emirato y durante el califato. Los judíos, al igual que los cristianos, se manejaron con suficiente autonomía en territorio andalusí y su organización interna, bienes y libertad de culto fueron respetados. A los obligados a convertirse al cristianismo por los visigodos se les permitió volver a su antigua religión. A cambio de estas prerrogativas debían pagar un impuesto especial, la *yizya*, y aceptar su discriminación en campos como la administración de bienes públicos y los oficios que supusiesen poder sobre los musulmanes, además de la prohibición de mostrar su religiosidad de manera ostentosa, algo que sería una constante en toda la Edad Media. Las conversiones al islam fueron muy numerosas entre la población andalusí, aunque también las hubo en otras direcciones, como la llamativa adopción del judaísmo del sacerdote carolingio Bodo, convertido en Eleazar, que se trasladó a al-Andalus⁹³. En la Europa cristiana se contempló con estupor un hecho de estas características. Por otra parte, la rápida arabización de los judíos los convirtió en valiosos colaboradores en la corte, aunque los ascensos laborales de algunos no repercutían necesariamente en mejoras para el conjunto⁹⁴. Los judíos adoptaron el árabe rápidamente como lengua de uso común (sin olvidar el hebreo para la poesía y la religión), lo que les permitió una fluida integración profesional en al-Andalus y una buena comunicación con el resto de pobladores del ámbito islámico⁹⁵. También utilizaron el judeoárabe en su propio círculo. El dominio de estas lenguas les supuso manejarse con facilidad en las relaciones comerciales que se establecían por la costa mediterránea. El paradigma de integración del judío en las altas esferas políticas es Hasday ibn Saprut, médico, traductor, intérprete y diplomático en la corte cordobesa y *nasí* (príncipe) de la comunidad judía, que colaboró con Abd-al-Rahman III y Al-Hakem II y que mantuvo una legendaria correspondencia con el rey de los jázaros⁹⁶. A su vez, organizó los

⁹² SAND (2011), p. 295. En esa obra plantea, además, la posibilidad de Tarik fuera judío converso.

⁹³ Este caso concreto, y la relación general del judaísmo y el islam, se trata con más extensión en el capítulo 2 de este trabajo.

⁹⁴ Algunos autores creen lo contrario. Por ejemplo, durante la época de las primeras taifas, la clase judía cortesana, “segura de sí misma, sobresaliente en las finanzas, la administración y el aparato del Estado, experimentó una ascensión sin parangón (...) contribuyendo así, pese a su cargo político, a mantener su identidad y a servir a su comunidad”. BENBASSA, E. y RODRÍGUEZ, A. (2004), *Historia de los judíos sefardíes*. Madrid: Abada, p. 27.

⁹⁵ Aunque la islamización fue mayor entre los cristianos que entre los judíos, la culturización fue más rápida entre estos, sobre todo la élite de los núcleos urbanos, “lo que permitió su amplia colaboración con el poder musulmán en los siglos X y XI”. CALVO, S. (2002), “Apuntes sobre los templos de los *dimmies* en Al-Andalus”, en *Memoria de Sefarad*, p. 241.

⁹⁶ Al creer que había un lugar en el mundo donde los judíos no vivían en servidumbre, sintió que ese era su lugar: “Yo renunciaría a los honores y a las dignidades: todo lo abandonaría y salvando montes y valles, atravesaría tierra y mar, para tener la gloria de arrodillarme ante un rey de la casa de Israel, gozarme en su grandeza y admirar su poderío”. Igualmente pidió a Helena de Bizancio, la mujer del emperador, que controlara las persecuciones de judíos en sus territorios. Se atrevió incluso a

estudios talmúdicos en al-Andalus y acogió a los sabios de Sura y Pumbendita, convirtiendo a Córdoba y Lucena en centros espirituales de primer nivel.

Durante el califato, instaurado por Abd-al-Rahman III en 929, al-Andalus se convirtió en uno de los territorios más avanzados de su tiempo y las comunidades que lo habitaban, incluidas las minoritarias, vivieron momentos de gran desarrollo. La llegada del califato, según Eban, “abrió la puerta a la Edad de Oro de la España musulmana, y también resultó decisivo en la historia judía”⁹⁷. Según Navarro, Córdoba se convirtió en “la casa de las ciencias”, con una fama que alcanzó toda Europa, y los judíos que vivían en la ciudad disfrutaban de unas posibilidades inimaginables en otros lugares⁹⁸. Aunque, como advirtió Tolan, no hay que convertir a ningún monarca, por mucha fama que tenga, en parangón de la tolerancia⁹⁹.

Tras la desmembración del califato en reinos de taifas, a partir de 1031, la estrella de los judíos no decayó y, según Mitre, el papel del “elemento hebreo” siguió siendo importante¹⁰⁰. En los tiempos de las taifas, cuando pequeños estados islámicos se convirtieron en vasallos de los reinos cristianos, el ambiente predominante era de libertad intelectual y laxitud religiosa, lo que proporcionó un escenario perfecto para los intelectuales judíos¹⁰¹. Pareciera que las taifas entraban en una especie de competición por convertirse en los más refinados y lujosos centros culturales, especialmente las de Toledo y Zaragoza, y así destacaron poetas como Salomon ibn Gabirol, Mosé ibn Ezra y Yehuda ha-Leví, conformando una de las generaciones más brillantes de la poesía hispana¹⁰². Tiempo después, en el siglo XIII, Al-Harizi escribió en *Tahkemoni*:

amenazarla veladamente: en la tierra de la que era visir, Córdoba, vivían muchos cristianos en buenas condiciones, pero su situación podría cambiar. Más información en AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. I, pp. 538-45. Véase también el poema de Ibn Saruq “La victoria de los jázaros”, en PÉREZ CASTRO, F. (1989), *Poesía secular hispano-hebrea*. Madrid: CSIC, pp. 10-17: “Triunfan sus jinetes y vuelven a salvo de un país causante de terror. / Mi alma se desborda exclamando: ¡Felices los ojos del que vio / salir al rey el día del combate, como un sol de brillo y esplendor!”. Para Baer, este tipo de leyendas eran necesarias para un pueblo disperso, necesitado de referentes, aunque fueran irreales: “... n’existent plus que dans les fantasmes et les rêves du peuple” (“no existen más que en la imaginación y los sueños del pueblo”). BAER, Y. (2000), *Galout. L’imaginaire de l’exil dans le judaïsme*. París: Calmann-Lévy. El original se publicó en 1936. Sobre la historia completa de los jázaros puede consultarse HA-LEVÍ, J. (1979), *Cuzary* (ed. de Jesús Imirizaldu). Madrid: Editora Nacional.

⁹⁷ EBAN (1987), p. 161.

⁹⁸ NAVARRO, Á. (2002), “Literatura hispanohebreá”, en *Memoria de Sefarad*, p. 294.

⁹⁹ Ni a Abd-al-Rahman III ni a Alfonso X. TOLAN, J. (2013), “Au-delà des mythes de la coexistence interreligieuse: contacts et frictions quotidiens d’après des sources juridiques de l’Espagne médiévale”, en *Cahiers de la Méditerranée*, 86. Niza: Université de Nice, p. 231.

¹⁰⁰ MITRE, E. (1979), *La España medieval. Sociedades. Estados. Culturas*. Madrid: Istmo, p. 84

¹⁰¹ Se vivió un ambiente mucho más permisivo que en tiempos anteriores: “Así, por ejemplo, los estudios filosóficos, que habían sido perseguidos por Almanzor, encontraron buena acogida entre sus reyes”. NAVARRO (2002), p. 296.

¹⁰² Al respecto puede consultarse, entre otros, SÁENZ-BADILLOS, Á. y TARGARONA, J. (2003), *Poesía hebrea en al-Andalus*. Granada: Universidad de Granada.

*Sabed que la poesía más excelente, engarzada de perlas y no comparable con el oro de Ofir, se evadió de España y se esparció por todos los extremos del mundo. Porque los poemas de los españoles son vigorosos y son dulces, como si estuvieran forjados con llamas de fuego. Sus poetas son como varones, mientras que los poetas de las otras naciones son como mujeres*¹⁰³.

Por otra parte, el paso de un califato sólido y con un poder centralizado a pequeños estados inestables, azotados por luchas intestinas y conflictividad externa (con los reinos cristianos y con otras taifas) no beneficiaba a las comunidades judías, ya que se arriesgaban a sufrir represalias si no atinaban a adscribirse al bando vencedor, o simplemente podían convertirse en víctimas de la ira y el pillaje de las tropas asaltantes en los conflictos armados. Así ocurrió en la guerra de los berberiscos, que provocó la casi destrucción de la aljama cordobesa. Además, la inestabilidad interna de los reinos se podía traducir, en momentos de escasez o crisis de cualquier tipo, en inestabilidad social, donde las minorías salían malparadas. La relación entre inestabilidad social y acoso a los judíos será una constante en los siguientes 500 años.

El judío de corte más importante del periodo de las taifas fue Samuel ibn Nagrella, poeta y diplomático, experto en legislación y en literatura talmúdica, que llegó al cargo de visir y dirigió, a pesar de la prohibición, el ejército granadino¹⁰⁴. Lo acontecido a Yusuf, su hijo y sucesor político, muestra la posición tan inestable de los judíos, incluso los poderosos, durante toda la Edad Media: en una revuelta en Granada en 1066 los judíos fueron acusados de traición y muchos de ellos asesinados, el visir el primero¹⁰⁵. La sociedad que había encumbrado a su padre y que acabó con él era la misma. Por lo tanto, simplificar acerca de su grado de tolerancia es muy arriesgado, pues ambos hechos son tan contradictorios como reales. ¿Convivieron las tres culturas en al-Andalus? Claramente, no. Solo hubo una cultura, la árabe, y los mozárabes y los judíos llegaban hasta donde se les permitía, pero en ningún caso desarrollaron su propia cultura, sino que sirvieron a la dominante.

¹⁰³ AL-HARIZI, S. (1988), *Las asambleas de los sabios (Tahkemoni)*. Edición de Carlos del Valle. Murcia: Universidad de Murcia, p. 63.

¹⁰⁴ Al igual que en los reinos cristianos, los judíos no podían ocupar cargos de poder en el ámbito militar y Nagrella supuestamente lo hizo. Maíllo, sin embargo, niega que un judío pudiera dirigir un ejército islámico: “eso entraba entonces en el dominio de lo imposible”. MAÍLLO, F. (2005), “Los judíos en las fuentes andalusíes y magrebíes: los visires”, en MORENO KOCK, Y. e IZQUIERDO, R. (coords.), *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos. Afinidad y distanciamiento*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, p. 185. Sobre Nagrella escribió el poeta judío coetáneo Ben Jalfón: “... príncipe dirigente / primero de todos los sabios ilustrados / ornato del temeroso de Dios y de sus amigos, / gloria de los varones santos e íntegros”. En DEL VALLE, C. (1992), *Isaac ben Jalfón, de Córdoba*. Poemas. Madrid: Aben Ezra Ediciones, p. 95.

¹⁰⁵ Las fuentes coetáneas elevan la cifra, posiblemente de manera exagerada, a 3.000-4.000 judíos asesinados. GARCÍA SANJUÁN, A. (2004), “Violencia contra los judíos: el progromo de Granada del año 1066”, en FIERRO, M. (dir.), *De muerte violenta. Política, religión y violencia en Al-Ándalus*. Madrid: CSIC, pp. 167-206. Las persecuciones de judíos, como nos enseña este caso, no fueron exclusivas de territorio cristiano. Por otra parte, subyace la idea de que el establecimiento de un infiel en la cúspide de las estructuras de poder no debía ser bien visto ni por las élites cortesanas ni por el pueblo llano.

La inmersión cultural de los judíos en al-Andalus permitió, además de su acceso a labores cortesanas, su especialización en puestos altamente cualificados, como contratistas, comerciantes, médicos y recaudadores, desplazando en algunos casos a los cristianos. Recordemos que casi todos los varones judíos sabían leer y escribir, y no era inusual que se manejaran en varias lenguas, lo que les capacitaba para profesiones vedadas para la mayoría de la población. Lucena, con su famosa academia, era la ciudad andalusí donde los judíos constituían una mayoría aplastante¹⁰⁶. Consiguió superar la llegada de los almorávides tras la conquista cristiana de Toledo, pero no la de los almohades, a mediados del siglo XII, que no permitieron la disensión religiosa¹⁰⁷. Los almorávides, siendo severos en la imposición del islam, respetaron (aunque endurecieron) la *dimma* (el pacto) y permitieron a los *dimmes*, judíos y cristianos, mantener sus derechos por ser gentes del libro. Los almohades, sin embargo, no solo rompieron la *dimma* (decretaron: conversión o expulsión), sino que endurecieron las condiciones de vida de los propios musulmanes¹⁰⁸. La de Lucena, al igual que otras aljamas, quedó desmantelada, y con ello acabó la historia judía de muchas localidades del sur de la Península. Las palabras del caudillo almohade Abd-el Munin fueron contundentes:

*Vuestra religión ha cumplido 500 años y no sale de vosotros apóstol ni profeta alguno. Vuestro tributo no nos hace falta: escoged pues, entre el islamismo o la muerte*¹⁰⁹.

En Granada, Córdoba y Sevilla desapareció la presencia visible judía, aunque no tardaron en volver cuando la oportunidad fue propicia, tras la reconquista cristiana de Fernando III. Las invasiones de los norteafricanos provocaron la emigración de los judíos al norte de la Península, lo que significó la llegada de mano de obra muy cualificada que los reinos cristianos supieron aprovechar. Pero no solo eso. A veces eran simples pobladores sin una cualificación especial, en un momento en el que se necesitaba ocupar mucho espacio fronterizo. Al mismo tiempo el éxodo suponía, según

¹⁰⁶ No solo era la comunidad más numerosa proporcionalmente, sino también en términos absolutos. Salvo en Lucena, en ninguna población andalusí la comunidad judía superaba entonces las mil personas. MAÍLLO, F. (2002), "Los judíos y la ciencia en la Península Ibérica en el Medievo", en *Memoria de Sefarad*, p. 279.

¹⁰⁷ Abraham ibn Ezra cantó: "Lloro como un avestruz por Lucena. / Sus restos permanecieron inocentes y seguros, / inalterados durante un milenio; / hasta que llegó su día y sus gentes se exiliaron y ella enviudó". En RAY, J. (2009), *La frontera sefardí*. Madrid: Alianza Editorial, p. 37.

¹⁰⁸ Según Corral, la sociedad creada por los almohades estaba muy jerarquizada. Las minorías religiosas, como la judía y la cristiana, quedaban al margen de la sociedad, pues no eran reconocidas legalmente. Además, "a los judíos se les atribuían los defectos más abominables, como la traición, el engaño, la avaricia y la ruindad". CORRAL, J. L. (1999), "La sociedad andalusí en la época de Averroes", en AYALA, J. M. (coord.), *Averroes y los averroísmos*. Zaragoza: Sociedad de Filosofía Medieval, pp. 152-157.

¹⁰⁹ Extraído de BEL BRAVO (1997), p. 120. El hecho ocurrió en el norte de África, pero sería extrapolable a lo que hicieron en la Península. También lo recoge Gutwirth: "ese discurso inauguró la persecución contra judíos y cristianos desde Tripolitana hasta España". GUTWIRTH, E. (2000), "Acerca de la teoría del judío feliz en el Medievo", en SÁENZ-BADILLOS (dir.), *Judíos entre árabes y cristianos*. Córdoba: El Almendro, p. 112.

Ray, una desgracia para al-Andalus, ya que los judíos de la España islámica habían recogido el testigo de los más importantes núcleos rabínicos de Bagdad y Jerusalén, “y sus múltiples logros culturales y su generalizada prosperidad no conocía rival entre los núcleos judíos coetáneos”¹¹⁰. Tan alto fue el nivel alcanzado por la ciencia y la cultura judía en suelo andalusí que algunos autores hablan de “edad de oro”¹¹¹. Otros, como Pérez, relativizan, les parece un exceso la idealización de aquel tiempo y hablar “de una época de esplendor de la cultura judía, menos aún de convivencia entre las tres religiones del Libro”¹¹². La controversia alcanza no solo al uso de la expresión “edad de oro”, sino también a su circunscripción: ¿ámbito cultural, exclusivamente, o plano social? ¿Fueron logros de personalidades aisladas, que supieron hacerse hueco en la corte, o responden a la fortaleza de toda una comunidad? Hechos individuales o colectivos, no deja de ser igual de admirable, por los logros particulares que alcanzaron, pero también por su capacidad de transmisión, en una época, la medieval, en donde el gran problema no era hasta dónde llegaban los avances culturales y tecnológicos sino las grandes limitaciones existentes, por motivos religiosos, en el intercambio de ideas¹¹³. ¿Fue tan importante el papel desempeñado por los judíos andalusíes? Su preeminencia sobre el resto de hebreos, para Moisés ibn Ezra, era indudable, y apoyaba su razonamiento en el linaje:

*...los habitantes de Jerusalén de quienes nosotros, los miembros del exilio hispano, somos descendientes, tenían más conocimientos de elocuencia retórica y tradición rabínica que los del resto de las ciudades y villas*¹¹⁴.

A las personalidades mencionadas habría que añadir, evidentemente, a Maimónides, médico de profesión, sabio por su formación (estudió astronomía, medicina, filosofía, derecho y matemáticas) y uno de los pensadores más importantes del judaísmo. Por lo que nos ocupa, Maimónides es fundamental al encontrarse en la base de muchas polémicas surgidas en las aljamas medievales, de las que se hablará en capítulos posteriores.

En cuanto a Toledo, pasó de ser la capital del reino visigodo a una ciudad importante andalusí, Tulaytula (o Tolaitola, la alegre¹¹⁵), centro estratégico militar, importante

¹¹⁰ RAY (2009), *La frontera sefardí*, p. 37.

¹¹¹ Entre otros, EBAN (1987), p. 161; KELLER (1969), p. 208; SHAHAK, I. (2002), *Historia judía, religión judía. El peso de tres mil años*. Madrid: Machado libros, p. 159; KÜNG, H. (1993), *El judaísmo. Pasado, presente y futuro*. Madrid: Trotta, p. 157. También Tahiri, para quien “les lumières de l’Âge d’Or andalou seront aussitôt submergées par les ondes continentales d’un Moyen Âge européen chaotique” (“las luces de la Edad de Oro andalusí serán muy pronto sumergidas por las olas continentales de una Edad Media europea caótica”). TAHIRI, A. (2004), “Les juifs du Maghreb et d’al-Andalus: Les premiers siècles lumineux d’une Histoire partagée”, en SERFATY, N. S. y TEDGHI, J. (eds.), *Présence juive au Maghreb*. París: Bouchene, p. 201.

¹¹² PÉREZ (2005), p. 48.

¹¹³ “Era casi imposible que pueblos de culturas distintas pudieran encontrar base común para el diálogo”. MAÍLLO (2002), en *Memoria de Sefarad*, p. 281.

¹¹⁴ Extraído de RAY (2009), *La frontera sefardí*, p. 38. La idea de raza judía era en realidad la representación del linaje, de los ancestros, y no tanto de caracteres físicos.

nudo comercial, pero un lugar agreste y provinciano a ojos de la refinada Córdoba. Desde la capital andalusí se contemplaba, con cierta perplejidad, cada una de las muchas revueltas toledanas y sus ansias de autonomía. Es innegable que el pasado islámico de Toledo ha contribuido a su grandeza histórica y cultural, aunque no todos opinaron igual. Francisco de Pisa, pensador renacentista, despreciaba el urbanismo medieval y criticaba el paso de los musulmanes por Toledo:

... el aver quedado algunas calles angostas, torcidas y con veynte rebueltas, es uno de los daños que los Moros causaron en aver tantos años posseydo y habitado esta insigne ciudad (...) despues de la ruyna y ausencia desta gente, nunca ha cobrado del todo el lustre y la hermosura de calles, que los Romanos y los Godos dexaron en ella¹¹⁶.

Como contamos, Toledo fue fácilmente tomada por las huestes islámicas. Que la gran capital política y religiosa de Hispania cayera con tanta facilidad solo fue posible por el estado de descomposición en que se encontraba el reino visigodo. A pesar de eso, los musulmanes encontraron una ciudad bien organizada y, si hacemos caso de la crónica de Al Idrisi sobre los tesoros que hallaron, muy rica:

¹¹⁵ “Toledo es la capital de Andalus y está en la parte oriental de la ciudad de Valladolid (...) Es ciudad primitiva y su nombre, Tolaitola, significa la alegre”. De la crónica musulmana *Takaim al boldam*, extraído de GARCÍA RODRÍGUEZ, E. (1955), “Toledo y sus visitantes extranjeros hasta 1561”, en *Toletum*, 1. Toledo: Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, p. 7.

¹¹⁶ DE PISA, F. (1974) *Descripción de la Imperial Ciudad de Toledo, i Historia de sus antigüedades, i grandeza, i cosas memorables; los Reies que la an señoreado, o gobernado, i sus Arçobispos más celebrados. Primera Parte repartida en cinco libros. Con la historia de Sancta Leocadia* (ed. facs. de Pedro Rodríguez de la obra original de 1605). Toledo: IPIET, p. 26. Ponz, a finales del siglo XVIII, también maldecía la herencia islámica: “Su ferocidad, y genio sospechoso les inducía á vivir en angosturas; y acaso la mayor facilidad que con esto tenían para guardar á sus mugeres, de quien siempre vivian zelosos. Estas fueron sin duda las verdaderas razones de la fealdad de Toledo”. Según el autor, hubo tiempo de arreglar el desaguisado, pero la dejadez española se impuso: “Ya se hubiera podido, desde la conquista, remediar este mal comodísimamente, y haberlo restituido poco á poco á su antiguo esplendor; pero como estos altos pensamientos son á manera de aquellos héroes, ó semidioses, que suelen pasarse siglos sin comparecer entre los mortales, así se han ido pasando cerca de siete, sin haber llegado un punto dichoso en que concebir esta grande idea, y empezarla á practicar”. El panorama que presenta es desasosegante: “Acaso la mitad de Toledo está arruinada, siendo montones de ladrillos, y tejas rotas lo que en otro tiempo eran casas”; “No es que estos montes sean infecundos, y que no tengan gran virtud para producir árboles: la infecundidad está en los que mandaron cortar los que había, y que los dexan así, sin procurar otros plantíos. De ahí nace, que en Verano es insoportable el calor” (p. 24); hay “fábricas y artes arruinadas, carestía de comestibles, mal trato de las posadas, incomodidad de los caminos, latrocinios, y otros muchos males”. PONZ, A. (1787), *Viage de España, en que se da noticia de las cosas mas apreciables, y dignas de saberse, que hay en ella*. Madrid: Viuda de Ibarra, Hijos y Compañía, t. I, pp. 19-31.

No compartió sus ideas el escritor francés Gautier, que visitó España en 1840 y describió así el urbanismo toledano: “Les rues de Tolède sont extrêmement étroites; l’on pourrait se donner la main d’un fenêtre à l’autre (...) Ce peu de largeur ferait jeter les hauts cris à tous les partisans de la civilisation, qui ne rêvent que places immenses, vastes squares, rues démesurées et autres embellissements plus ou moins progressifs; pourtant rien n’est plus raisonnable que des rues étroites sous un climat torride”. (“Las calles de Toledo son extremadamente estrechas; se podrían dar la mano de una ventana a otra (...). Tan poca anchura haría poner el grito en el cielo a los partidarios de la civilización, que no sueñan más que con plazas inmensas, vastos jardines, calles desmesuradas y otros embellecimientos más o menos modernos; sin embargo, nada hay más razonable que calles estrechas en un clima tórrido”). GAUTIER, T. (1929), *Voyage en Espagne. Tra los montes*. París: Eugène Pasquelle, p. 141.

*Entre otras cosas, 170 coronas de oro adornadas con perlas y rubíes; gran cantidad de vasos de oro y plata; y la mesa de Salomón, hijo de David que, según dicen, estaba construida de una esmeralda de una pieza, que hoy está en Roma*¹¹⁷.

Toledo llegó a contar en sus mejores días con más de 35.000 habitantes, la inmensa mayoría hispanos (mozárabes, muladíes, judíos) y solo una pequeña parte africanos y árabes. Según Ladero, entre los hispanos surgió cierto sentimiento grupal frente a los llegados de fuera¹¹⁸. La lejanía de Córdoba, la escasa población extranjera y el recuerdo de capitalidad del reino visigodo influyeron en el carácter levantisco de Toledo, que se sublevó contra el poder cordobés en varias ocasiones hasta bien entrado el siglo X, cuando Abd al-Rahman III controló definitivamente la situación¹¹⁹. La ciudad ocupaba un lugar privilegiado no solo para los intercambios peninsulares, sino también para otros de más extenso recorrido. Se encontraba situada en medio de la ruta del tráfico de esclavos y pieles, de Europa a África, y de oro en sentido contrario. Era un punto fundamental en el aprovisionamiento de las caravanas comerciales, lo que daba un gran impulso a la artesanía, a la agricultura y al comercio en general. Los propietarios de la tierra vivían en la ciudad y dejaban el trabajo agrario en manos de sus campesinos. En Toledo demandaban productos de consumo, no necesariamente de primera necesidad, y así se incentivaba la producción de bienes de lujo. Estos oficios, sobre todo los relacionados con la artesanía, el comercio y el tráfico de esclavos y oro eran cubiertos, en buena parte, por trabajadores judíos.

Toledo se convirtió en taifa, independiente de Córdoba, a partir de 1018, siendo capital de un extenso territorio entre las montañas del Sistema Ibérico, el Sistema Central, las sierras extremeñas y Sierra Morena. Poco antes, en 999, se había concluido el vestigio artístico islámico más importante de los llegados a nuestros días: la mezquita de Bab al-Mardum. Toledo mantuvo su pujanza cultural incluso en los momentos de decadencia política y militar, hasta la muerte de Al-Mamun, el rey que pagó tributos a los reyes de Castilla y León, en el año 1075. Diez años después,

¹¹⁷ *Geografía de España*, de Al Idrisi (siglo XII), extraído de HERNÁNDEZ, F. J. (1983), “Los mozárabes del siglo XII en la ciudad y la Iglesia de Toledo”, en *Toletum* 16. Toledo: Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, p. 59. Más datos sobre la relación del geógrafo con Toledo en CHAVARRÍA, J. A. (2011), “Sobre Toledo y toponimia toledana en la obra geográfica de Al-Idrisi (siglo XII)”, en VV. AA., *El mundo del geógrafo ceutí Al idrisi*. Ceuta: Instituto de estudios ceutíes, pp. 189-212.

¹¹⁸ LADERO, M. Á. (1984), “Toledo en época de la frontera”, en *Anales de la Universidad de Alicante. Historia medieval*, 3. Alicante: Universidad de Alicante, pp. 71-98.

¹¹⁹ Carácter que provocó la jornada del foso, que dio lugar a la popular expresión de “noche toledana”, en la que los potenciales rebeldes fueron decapitados. Una interesante visión del episodio transmitida por un cronista musulmán del siglo XIV la encontramos en CREGO, M^a (2007), “La Jornada del Foso de Toledo según Ibn Fadl Allah al-‘Umarí”, en *Al-Andalus Magreb*, 14. Cádiz: Universidad de Cádiz, pp. 269-275. En la p. 275 leemos: “La matanza continuó hasta que no quedó ningún valiente a quien temer. Toledo se mantuvo fiel a sus gobernantes, que, de no ser por esta artimaña, no habrían podido dominarla”. También de la misma autora, sobre ese episodio y su tiempo, puede consultarse (2007), *Toledo en época omeya* (ss. VIII-X). Toledo: Diputación de Toledo. Igualmente interesante resulta el cap. 6 (sobre revueltas en la segunda mitad del siglo IX) en MARÍN GUZMÁN, R. (2006), *Sociedad, política y protesta popular en la España Musulmana*. San José de Costa Rica: UCR, pp. 213-252.

Tulaytula pasó a manos cristianas¹²⁰. Los cristianos que permanecieron en el Toledo islámico, los mozárabes, estuvieron organizados, con una oligarquía social y la jerarquía eclesiástica bien estructurada, con Oppas a la cabeza como primer obispo, y jugarían un papel fundamental años más tarde en la transición del Toledo musulmán al cristiano. El cambio no sería tan complicado como en otras ciudades, los mozárabes y los judíos se encargaron de dar fluidez al proceso.

Finalizamos este epígrafe con dos descripciones realizadas por visitantes de la ciudad¹²¹. En la primera de ellas, extraída de la *Passio de San Eugenio*, del siglo IX, el autor denota tanta admiración por la ciudad como desconocimiento geográfico:

Toledo es una muy preclara ciudad metropolitana de España, que aventaja en excelencia a todas las restantes urbes de este reino. Levantóse en las riberas del Tajo, río que abunda en pescados de diversas clases. La urbe goza de un sitio rodeado de viñedos y de los frutos de toda suerte de árboles (...) Además se encuentra tan fortificada por los montes Pirineos, que con sus alturas parecen tocar el cielo, que es considerada como inexpugnable para todos los enemigos.

En la segunda, de la obra ya referida *Takaim al-Boldan*, del príncipe Ismael Imad-Ab-Din-Al-Ayubi, se alaba el esplendor de la ciudad con palabras bellamente enlazadas:

Toledo es la capital del Andalus (...) Toledo está rodeada de arboleda por todas partes y parece convertirse en flor de granado ante la enormidad de granados que contiene, sin exceptuar la existencia de otras clases de árboles (...) Excedió Toledo a cuanto se narró de ella –es ciudad de aspecto riente y dulce- Dios la embelleció rodeando su contorno con el río Tajo y ramos de estrellas.

1.2. LA RECONQUISTA

LA RECONQUISTA DE TOLEDO

Los documentos hacen poca referencia a los judíos asentados en los núcleos norteños de resistencia. El primer fuero en el que aparecen es el de Castrojeriz, en el año 974:

¹²⁰ Ante, según Levi-Provençal, el “estupor” del occidente islámico. LEVÍ-PROVENÇAL, E. (1931), “Alphonse VI et la prise de Tolède”, en *Hesperis. Archives berbères et bulletin de l’Institut des hautes-études marocaines*, 12, 1. París: Librairie Larose, p. 49. Puede verse una crónica islámica sobre el episodio en VLAMINCKX, K. (1985), “La reddition de Tolède (1085 A. D.) selon Ibn Bassam as-Santarini”, en *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 16. Lovaina: Departament Oriëntalistiek, pp. 178-196.

¹²¹ Ambas extraídas de GARCÍA RODRÍGUEZ (1955), pp. 5-7. Pueden consultarse otras crónicas en CREGO, M^a. (2001), “Primeras noticias sobre Tulaytula: Ibn Habib e Ibn abd al-Hakam”, en *Qurtuba. Estudios andalusíes*, 6. Córdoba: Seminario de Estudios Árabes. Facultad de Filosofía y Letras. pp. 59-75.

*Et si homines de Castro matarent judeo, tantum pectent pro illo, quomodo pro christiano*¹²².

Es lógico que, en momentos de repoblación, cualquier persona fuera bien recibida¹²³. El rencor y los reproches por la traición en la “pérdida de España” quedaban aparcados. En los fueros se convocaba a todos, cristianos, judíos y musulmanes, a poblar las villas. Los judíos eran muy valorados, especialmente por su dominio de las técnicas agrícolas y su alto nivel cultural. También sabemos que se incrementó la emigración durante las oleadas invasoras norteafricanas. Alfonso VI fue proclamado rey de Castilla y León en 1072 tras el asesinato en Zamora de su hermano Sancho¹²⁴. Antes, al ser derrotado por este, vivió varios años desterrado en Toledo, acogido por el rey Al-Mamun. Poco después de coronarse, Alfonso inició las investidas para apoderarse de la ciudad donde se había refugiado, hasta conseguirlo definitivamente en 1085, cuando Al-Qadir, nieto de Al-Mamun, le entregó la ciudad. El rey entró victorioso por la puerta de Valmardón el 25 de mayo y la leyenda cuenta que su caballo se arrodilló al llegar a la mezquita de Bab al-Mardum, que sería más tarde convertida en la iglesia del Cristo de la Luz.

¹²² Extraído de LEÓN TELLO, P. (1988), “Disposiciones sobre los judíos en los fueros de Castilla y León”, *Medievalia*, 8. Barcelona: Universidad Autónoma, p. 230. Curiosamente, la primera revuelta antijudía de importancia de esta época fue también en Castrojeriz, en 1035, a la muerte de Sancho III. Los siguientes ataques a judíos de los que se tiene constancia (Allariz, 1044, Viguera, 1047) tuvieron posiblemente un cariz económico (robo a mercaderes, que casualmente eran judíos) y no religioso. Más importantes fueron los ataques a diversas juderías castellanas tras la derrota de Uclés de 1108. Antes, en el concilio de Coyanza (1055), se decretaron algunas medidas antijudías, en una mirada a la pureza de la iglesia visigótica. CANTERA MONTENEGRO, E. (2000) “Judíos medievales. Convivencia y persecución”, en BENITO RUANO, E. (coord.), *Tópicos y realidades de la Edad Media*, vol. I. Madrid: Real Academia de la Historia, p. 191.

La conocida como cruzada de Barbastro (1063) constituyó un precedente en los ataques a las juderías de camino a la lucha contra el moro. El papa que había alentado la batalla, Alejandro II, tuvo que recordar a los cristianos que unos y otros no eran los mismos. SUÁREZ BILBAO, F. (1997), “Los judíos y las Cruzadas. Las consecuencias y su situación jurídica”, en *Medievalismo*, 7, p. 128. Madrid: Sociedad Española de Estudios Medievales.

¹²³ Todos los autores coinciden en este punto. Dos ejemplos: “La actitud hacia los judíos fue, en general, muy favorable en los incipientes reinos hispano-cristianos, sin duda por el convencimiento de las autoridades públicas del importante papel que podían tener en las tareas de repoblación y organización del territorio”. CANTERA MONTENEGRO, E. (2004) “Judíos”, en VV. AA., *Economía y sociedad en la España medieval*. Volumen IX de la colección *Historia de España*. Madrid: Istmo, p. 383; “En los reinos de León y de Castilla florecieron las comunidades judías al menos desde el siglo X, tal vez por la urgente necesidad de repobladores para las tierras conquistadas”. LARA OLMO, J. C. (2013), *Historia de los Judíos en Europa*. Madrid: Raíces, p. 132. En esta obra se narra, de manera somera, la historia de los judíos en todos los países actuales de Europa, uno por uno, los grandes y los pequeños, incluyendo Andorra, Liechtenstein o San Marino.

¹²⁴ Hecho que inspiró el bello romance anónimo: “Rey don Sancho, Rey don Sancho / no digas que no te aviso / que de dentro de Zamora / un alevoso ha salido; / Llámase Bellido Dolfos / hijo de Dolfos Bellido, / cuatro traiciones ha hecho / y con esta serán cinco. / Si gran traidor fuera el padre, / mayor traidor es el hijo; / gritos dan en el real / ja don Sancho han malherido!; / muerto le ha Bellido Dolfos, / gran traición ha cometido; / desde le tuviera muerto / metióse por un postigo, / por las calles de Zamora / va dando voces y gritos: / Tiempo era, doña Urraca, / de cumplir lo prometido”. En VV. AA. (1992), *El romancero viejo*, p. 145.

La toma de Toledo fue un hito fundamental en el proceso de reconquista¹²⁵. Porque permitía superar la línea del Duero, por la importancia estratégica de la plaza y por su valor simbólico: era la capital del antiguo reino godo y la primera gran ciudad reconquistada. Además, supuso un empuje para la investigación científica cristiana, gracias al legado cultural islámico¹²⁶. Se convirtió en espacio donde confluyeron saberes variopintos, porque en sus primeros tiempos bajo el reinado de Alfonso VI vivió, como el resto de Castilla, un proceso de afrancesamiento para no perder el paso de los estados cristianos de Occidente¹²⁷. Franceses fueron las esposas del rey y muchos de los caballeros de la corte, al igual que los maridos de sus hijas y el nuevo arzobispo, el cluniacense Bernardo de Sédirac. Según las crónicas, tanto cristianas como islámicas, Bernardo, apoyado por la reina Constanza, aprovechó la ausencia del rey para ocupar la mezquita mayor con el fin de convertirla en catedral cristiana, rompiendo así el pacto al que Alfonso había llegado con los musulmanes acerca de respetar su lugar de culto más importante. Consumado el hecho, el rey concedió a la mezquita de El Salvador el estatus de mezquita mayor, lo que evidentemente no contentó a los mudéjares, que habían visto cómo por sorpresa se rompían los pactos de capitulación¹²⁸.

El papa Urbano, ratificando una decisión del rey, otorgó la primacía de la Iglesia hispana a Toledo, que fue realmente más capital religiosa que política durante toda la Edad Media. Las primeras donaciones de Alfonso VI, de edificios y tierras, sentaron la

¹²⁵ La polémica historiográfica sobre cuál es el término adecuado, “conquista” o “reconquista”, trasciende este trabajo, por lo que se usarán los dos indistintamente. A modo de ilustración dejamos aquí la, a nuestro parecer, fallida definición de la RAE de “reconquista”: “Recuperación del territorio español invadido por los musulmanes y cuya culminación fue la toma de Granada en 1492”. Más en GARCÍA FITZ, F. (2009), “La Reconquista: un estado de la cuestión”, en *Clío & Crimen*, 8. Durango: Centro de Historia del Crimen de Durango, pp. 142-215. El mismo autor ya trató la cuestión en el cap. VI, “Los recursos ideológicos: reconquista, cruzada y yihad”, en (2005), *Las Navas de Tolosa*. Barcelona: Ariel, pp. 389-473. Otra polémica: ¿los musulmanes “conquistaron” o “invadieron”? Invasión tiene una carga siempre negativa, mientras que conquista no. Se plantea el debate en, por ejemplo, GUICHARD, P. (1989), “El nacimiento del Islam andalusí (siglos VIII-inicios del siglo X)”, en BENNASSAR, B. (dir.), *Historia de los españoles (siglos VI-XVII)*. Barcelona: Crítica, pp. 53-88. En sus páginas encontramos epígrafes como “¿Invadieron los árabes España?”, y “¿Españoles musulmanes o árabes en España?”.

¹²⁶ MAÍLLO (2002), p. 285.

¹²⁷ “La orientación profrancesa seguida a lo largo de los reinados de Sancho III y Fernando I, con las diferencias de aplicación expuestas con anterioridad, conoce su prolongación y cénit durante el reinado de Alfonso VI dado su mayor grado de identificación y amistad hacia la Orden de Cluny en el afán de conseguir hacer realidad la idea imperial peninsular iniciada por su padre”. MIRANDA CALVO, J. (1986), “La reconquista de Toledo y el comienzo de la política europea de España”, en *Toletum*, 19. Toledo: Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, p. 171.

¹²⁸ “... el celo imprudente del arzobispo Bernardo, abad de Sahagún, secundado por el carácter resuelto de la reina Doña Constanza, aprovechándose de una ausencia del Monarca castellano, rompe violentamente las condiciones de la capitulación que Don Alfonso estipulara con los musulmanes toledanos”. BERENGUER, P. A. (1893), “La Sociedad Española de Excursiones en Toledo”, en *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, 1, 5. Madrid: Sociedad Española de Excursiones, p. 45. Pedro de Alcocer informa de cuál fue la reacción de los musulmanes al perder su mezquita mayor: “Otro día como amanecio, y los Moros supieron lo que passava, recibieron dello muy gran dolor, y mostraron muy gran sentimiento”. DE ALCOCER P. (1973), *Historia de Toledo* (ed. facsímil de la obra publicada por Juan Ferrer en 1554). Madrid: EPSC, lib. primero, cap. 67, fol. 45.

base de la inmensa riqueza y poder del arzobispado. La ciudad recuperaba así su prestigio como centro religioso de primer orden tras soltar el *lastre* islámico que tanto daño hizo, según el primer historiador de Toledo, Pedro de Alcocer:

Fue esta cibdad tyranizada por los Moros: los quales estragaron y corrompieron sus antiguos edificios, juntamente con los desta sancta yglesia, poniéndola en forma de Mezquita, como estuvo por espacio de 500 años¹²⁹.

Alfonso VI aprovechó la organización islámica en la vida cotidiana intramuros, así como su tecnología agrícola, sus sistemas de regadío y de explotación de la huerta y los bosques, que hubo que recuperar, porque el terreno circundante de Toledo, al contrario que la ciudad, no se conservó en buen estado después de siete años de cerco. Los mozárabes¹³⁰ y los mudéjares¹³¹, así como los judíos, toda la población

¹²⁹ DE ALCOCER, libro segundo, capítulo primero, folio. 98.

¹³⁰ Mozárabe fue el primer gobernador de la ciudad tras la reconquista, Sisnando Davidiz. De su comunidad surgieron linajes importantes en la ciudad, como los Illán. Se manejaron en lengua árabe durante mucho tiempo después e intentaron mantener sus tradiciones y su culto, algo que consiguieron solo en seis parroquias de Toledo. Actualmente, además de en la capilla del cardenal Cisneros en la catedral, se mantiene en Santa Eulalia y en Santas Justa y Rufina. El propio Gregorio VII calificó el rito mozárabe de “superstición”, que fue abolido por Alfonso VI. La leyenda cuenta que el rey arrojó al fuego los libros de ambos ritos, el europeo y el mozárabe, y que fue este el que se salvó milagrosamente de la quema. No obstante “el rey, airado, lo devolvió al fuego de una patada”. (2003), *Crónica najerense* (ed. De Juan A. Estévez). Madrid: Akal, p. 180. También recogió la leyenda el arzobispo JIMÉNEZ DE RADA, R. (1989), *Historia de los hechos de España* (ed. de Juan Fernández Valverde). Madrid: Alianza, p. 252. “A fines del siglo XII, por lo tanto, los mozárabes han preservado la civilización urbana de Toledo, han sabido reintegrarse a la tradición latina sin abandonar la árabe y han creado, de paso, un puente entre las dos culturas por el que cruzará, no solo el oro, sino también la ciencia y la filosofía del mundo árabe hacia Occidente”. HERNÁNDEZ (1983), p. 124. Sobre la organización y el funcionamiento de las escuelas mozárabes (parroquiales, para la formación de religiosos, y privadas, para hijos de familias ricas y nobles) véase GONZÁLEZ, R. (1995), “Las escuelas de Toledo durante el reinado de Alfonso VIII”, en IZQUIERDO, R. y RUIZ GÓMEZ, F. (coords.), *Alarcos 1195*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 190-202. También puede consultarse GAMBRA, A. (2011), “Cambio de rito y crisis en el reino castellano-leonés (siglo XI), en AMRAN, R. (coord.), *Violence et identité religieuse dans l’Espagne du XVe au XVIIe siècles*. París: Indigo, pp. 82-109.

¹³¹ Los toledanos formaron la primera gran comunidad mudéjar de España. Fueron respetados su credo, sus posesiones y su libertad. Se dedicaron a la artesanía, el comercio y la tierra. Vivían entre cristianos y bien diferenciados de los moros cautivos que llegaban como esclavos de guerra. Sobre el peso del mudejarismo en la historia toledana se han realizado en los últimos años interesantes revisiones críticas. Para algunos autores, como Palomero, quizá se haya exagerado su número: “... en la muy mudéjar Toledo, de 23 nombres de albañiles que revelan documentos árabes entre los siglos XI y XIII, solo dos son musulmanes”. PALOMERO, S. (2007), *Historia de la Sinagoga de Samuel Ha Leví y del Museo Sefardí de Toledo*. Madrid: Ministerio de Cultura, p. 66. Ruiz Souza cree exagerado el peso que se asigna al arte mudéjar toledano, al menos como centro creador, cuando fue más receptor. RUIZ SOUZA, J. C. (2002), “Sinagogas sefardíes monumentales en el contexto de la arquitectura medieval hispana”, en *Memoria de Sefarad*, pp. 236-237. Ladero sí que hablaba de Toledo como “centro muy principal” del esplendor del arte mudéjar. LADERO (1984), p. 96. Clara Delgado también consideraba a Toledo un foco creador: DELGADO, C. (1993), “El mudéjar, una constante en Toledo entre los siglos XII y XV”, en HENARES, I. Y LÓPEZ GUZMÁN, R. (eds.), *Mudéjar iberoamericano. Una expresión cultural de dos mundos*. Granada: Universidad de Granada, pp. 79-107. Igualmente Pérez Higuera: “Aunque no existen testimonios que lo demuestren, es muy probable que desde Toledo el modelo se extendiera por Castilla y León, sobre todo en construcciones donde la decoración de yeserías remite a repertorios toledanos, como el palacio de Tordesillas”. PÉREZ HIGUERA, T. (2006), “Palacios mudéjares castellanos: los modelos

nativa, en definitiva, resultó imprescindible para que los resortes de funcionamiento urbano no se detuvieran y la ciudad continuase su quehacer diario sin excesivos traumas. Toledo supuso una excepción en la reconquista: cambió de manos pero se conservó, prácticamente, intacta. Contrariamente a lo ocurrido en otras ciudades, se respetó el patrimonio monumental, si acaso adaptando los edificios a sus nuevos usos. A cambio, Toledo disfrutó de poca autonomía municipal y fue gobernada por el poder regio, con mandatarios locales (alcaldes, alguaciles...) pero elegidos por la corona. La ciudad constituía durante los siglos XI y XII una experiencia sorprendente para el viajero. Un espacio con tres religiones visibles, una cultura dominante (la cristiana), otra que lo había sido mucho tiempo (la arabo-islámica) y otra que, aun siendo siempre minoritaria, resultaba fundamental para la fluidez de los resortes urbanos (la judía). Por sus calles transitaban personas de grupos sociorreligiosos muy dispares: mozárabes, francos¹³², castellanos¹³³, mudéjares y judíos. En las zonas concurridas se mezclaban mercaderes musulmanes que vendían extraños productos; judíos hispanos que hablaban árabe; mozárabes que también hablaban árabe, vestían como los moros e intentaban mantener sus viejos ritos; caballeros francos; emigrantes del sur y del norte; visitantes y estudiosos de toda Europa... Era una ciudad de ciudades, exótica y cosmopolita, que podía intrigar, incomodar, incluso irritar al viajero, sobre todo para quien procedía de territorios donde el monolitismo religioso se suponía incuestionable. Espacio fronterizo (lo será hasta el avance de los cristianos por ciudades extremeñas y andaluzas, como Mérida y Úbeda), Toledo dominaba un amplio espacio en medio de la Península que partía en dos los dominios islámicos de los valles del Ebro y del Guadalquivir. Estaba situada jerárquicamente sobre otras ciudades medianas, como Madrid, Alcalá, Guadalajara y Talavera. Como zona de frontera, en Toledo se producía un continuo intercambio comercial, a veces ilegal, como el tráfico de armas y caballos hacia la zona islámica. La artesanía se desarrolló enormemente, no así la industria textil. El comercio interno tenía su foco principal en el mercado de Zocodover, aunque la mayor parte de la riqueza provenía del trabajo en el campo.

El rey Alfonso acogió a todos los emigrantes que llegaban a sus tierras de frontera, y facilitó la vida a los judíos que ya las habitaban¹³⁴. Aunque en su quehacer cotidiano se

islámicos y su interpretación", en LACARRA, M^a DEL C., *Arte mudéjar en Aragón, León, Castilla, Extremadura y Andalucía*. Zaragoza: Institución "Fernando el Católico", p. 188.

¹³² Los francos llegaron de Francia, Inglaterra e Italia. Se establecieron entre la catedral, Zocodover y el Alcázar, y su parroquia de referencia fue la Magdalena. Resultaron fundamentales en la europeización de la Iglesia y sus ritos, sobre todo el grupo que rodeó a Bernardo de Sédillac. LADERO (1984), p. 82.

¹³³ Los castellanos, originarios de muchos puntos de Castilla, fueron el grupo más numeroso. Tuvieron un fuero propio otorgado por Alfonso VI, pero no se conoce directamente, sino por el fuero de Escalona de 1130. LADERO (1984), p. 81.

¹³⁴ "Los judíos se consideraban propiedad de los reyes quienes hacían respetar sus derechos a residir en la península a cambio de unas contribuciones directas que pagaban a la corona; los monarcas los consideraban como su cosa *propia e quita*". LEÓN TELLO (1989), p. 223. En el fuero de Teruel (1177) aparece reflejado por primera vez que los judíos pertenecen al rey; pero como propiedad suya, era transferible. De hecho, el rey podía donar una aljama a la Iglesia o una orden militar. Y no una aljama,

manejaban en judeoárabe, las élites cultas dominaban perfectamente el árabe, lo que resultaba muy útil en la corte, especialmente para las relaciones diplomáticas con los musulmanes, dentro de la Península y en el norte de África¹³⁵. Los judíos no solo llegaban del sur de la Península, también desde el otro lado de los Pirineos. No en vano, estamos en época de cruzadas y no ser cristiano resultaba muy peligroso en algunos lugares de Europa. Para muchos autores la primera cruzada (1096) supuso el verdadero inicio de la judeofobia en Europa¹³⁶. Sin embargo, si tenemos en cuenta que en la península Ibérica hubo reyes que ya en el siglo VII intentaron acabar con el judaísmo, y no empleando la razón, consideramos erróneo datar tan tarde tal fenómeno. Alfonso VI, sin embargo, atrajo a los judíos a Toledo estableciendo condiciones de seguridad jurídica¹³⁷. Algunos alcanzaron altas cimas en la administración. El más famoso fue Yosef ibn Ferrusel, conocido por los cristianos como Cidello, uno de los médicos más afamados de su tiempo¹³⁸.

El hijo de la reina Urraca y nieto de Alfonso VI, Alfonso VII, continuó la política benefactora para todos los pobladores de Toledo, incluidos los judíos. De hecho, precediendo a Fernando III, se proclamó emperador de las tres religiones, con su particular coronación en León en 1135. Como Alfonso VI, el VII se manejaba en sentido contrario al resto de la cristiandad europea, mucho más severa con los infieles¹³⁹.

sino incluso una persona, como hizo Alfonso VIII, que donó al judío Habraham, de Medinaceli, a Martín, obispo de Sigüenza. HERNÁNDEZ, F. J. (1985), *Los cartularios de Toledo. Catálogo documental*. Madrid: Fundación Ramón Areces, pp. 203-204; y Archivo Histórico Nacional, 996b, f. 21v.

¹³⁵ ROMANO, D. (1991), *De historia judía hispánica*. Barcelona: Universitat de Barcelona, p. 241.

¹³⁶ Judeofobia poco sistematizada. Durante las cruzadas no fueron los ejércitos organizados los más violentos con los judíos, sino los descontrolados, como las huestes de Pedro el Ermitaño, al grito de “Deus le volt”. RUNCIMAN, S. (2008), *Historia de las Cruzadas*. Madrid: Alianza Editorial.

¹³⁷ Todo aparece en su *Carta inter christianos et judaeos*, donde se establece el marco legal sobre juicios, testigos, penas, etc. En AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. I, pp. 546-552. En la carta Alfonso VI concluye, después de los artículos: “Todas estas cosas que van arriba escritas os confirmo, para que permanezcan y sean firmes en la perpetua edad y por todos los siglos”. También véase MARTÍNEZ LLORENTE, F. J. (1993), “En torno al procedimiento judicial alto-medieval judeocristiano en el reino de León: la *Karta inter christianos et iudeos de foros illorum* (1091)”, en VV. AA., *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*. Valladolid: Junta de Castilla y León, vol. I, pp. 205-210. La carta también se recoge en MUÑOZ Y ROMERO, T. (1977), *Colección de fueros municipales y cartas pueblas* (ed. facsímil de la obra de 1847). Valladolid: Lex Nova, pp. 89-93.

¹³⁸ El ejercicio de la medicina, como sabemos, estaba muy extendido entre los judíos, pero “se han conservado pocas noticias relacionadas con sus actuaciones profesionales y, con la excepción de Maimónides, son escasas las obras médicas compuestas por judíos españoles”. ALBA, A. (2002), “Medicina”, en *Memoria de Sefarad*, p. 332.

¹³⁹ En 1146 se inició la segunda cruzada. El abad Pierre de Cluny escribió al rey de Francia: “¿Para qué tenemos que ir a buscar a los enemigos de Cristo a lejanos países si los sacrílegos judíos, que son mucho peores que los sarracenos, viven entre nosotros y profanan impunemente a Cristo y a su Iglesia?”. No demandaba su exterminio, pero sí su marginación hasta que se convirtieran. KELLER (1969), p. 249. El monje Rodolfo de Alemania pidió: “Vengad primero al Crucificado en sus enemigos que viven aquí entre nosotros, e id luego a combatir contra los turcos”. En POLIAKOV, L. (1986), *Historia del antisemitismo. De Cristo a los judíos de las cortes*. Barcelona: Muchnik editores, p. 55.

La leyenda otorga a Toledo especial protagonismo en la llegada al trono de Alfonso VIII¹⁴⁰. A este rey, que entró en la historia como el vencedor de las Navas, también se le considera benefactor de los judíos, leyendas incluidas¹⁴¹, lo que produjo cierto malestar en la población cristiana. Durante su reinado se aprobó el fuero de Cuenca (1189), donde en algunos campos se equiparaba a judíos y cristianos¹⁴².

La ciudad de Toledo disfrutó de un tiempo de expansión, también el barrio judío, que según Ladero vivió en los siglos XI y XII una “época de esplendor”¹⁴³. Los episodios de acoso a las minorías fueron escasos y la judería se convirtió en polo de atracción. Entre los judíos andalusíes que llegaron hubo comerciantes, artesanos, financieros, médicos, gramáticos, traductores, filósofos, poetas y otros sabios¹⁴⁴. Con todas estas

¹⁴⁰ Esa leyenda sitúa al mozárabe Estebán Illán como líder de los alfonsinos y el niño rey protegido en el campanario de la iglesia de san Román. Así lo narró el cronista De Alcocer: “Y estando todo adereçado, el rey se vino secretamete a esta cibdad, adonde fue recibido por el dicho don Estevan alegremente y aposentado en la yglesia y torre de sant Roman, que el avia fundado, que era junto a las casas de su morada: y luego otro día como amaneció, don Estevan, y todos los otros se armaron, y hizieron alçar el pendones en la torre de S. Roman, diciendo Castilla Castilla”. DE ALCOCER (1973), lib. 1º, cap. 76, fol. 71.

¹⁴¹ Fue el vencedor de las Navas... pero también fue el perdedor de Alarcos. Sobre esta histórica derrota pueden consultarse las actas del 8º centenario, en el ya mencionado IZQUIERDO y RUIZ GÓMEZ (coords.) (1995), *Alarcos 1195*. Y el último trabajo acerca de la histórica victoria véase CARMONA RUIZ, Mª A. y ESTEPA, C. (coords.) (2014), *La Península Ibérica en tiempos de las Navas de Tolosa*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Medievales.

Sobre la leyenda de la judía de Toledo hay distintas versiones. Una, recogida en la *Crónica General* de Alfonso X, cuenta que el rey Alfonso VIII mandó construir las Huelgas de Burgos como arrepentimiento por haber tenido una amante judía, o que consideró la derrota de Alarcos como castigo divino por el mismo motivo. En una obra de tiempos de Sancho IV leemos que Alfonso VIII “por siete annos que visco mala vida con vna judia de Toledo diole Dios grand llaga e grand majamiento en la batalla de Alarcos”. En REY, A. (ed.) (1952), *Castigos e documentos para bien vivir ordenados por el rey don Sancho IV*. Indiana: Indiana University, p. 133. Algunos autores posteriores aceptan la veracidad de la leyenda, como Lope de Vega. Otros la niegan, como Fita, porque no se habla de ello en documentos de la época. Pero José Amador de los Ríos sostiene que si Alfonso X habló sobre los amoríos de su bisabuelo con una judía, algo de lo que no estaría orgulloso, no es probable que se lo inventase, porque iba en contra de su reputación. En esos años, la leyenda se trata en DE LATOUR, A. (1860), *Tolède et les bords du Tage. Nouvelles études sur l’Espagne*. París: Michel Lévy Frères, Libraires-Éditeurs, pp. 231-302. También Menéndez Pelayo creía la veracidad de los hechos y sostiene que si no hay documentos coetáneos es porque llegó a tiempos de Alfonso X por transmisión oral. Puede seguirse su rastro literario en PEDRAZA JIMÉNEZ, F. B. (1999), “La judía de Toledo: génesis y cristalización de un mito literario”, en BOTELLA, J. y FERNÁNDEZ DE MOLINA, A. (coords.), *Marañón en Toledo (Sobre Elogio y nostalgia de Toledo)*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 19-37.

¹⁴² Sus pleitos serán juzgados por dos jueces, uno de cada religión, como serán los testigos; el juramento sobre la Torá tiene tanta validez como el de la cruz. Se dice también que los judíos “son del rey e son de su tesoro”; se impone una caloña por muerte de judío de 500 sueldos; se les autoriza a participar en el mercado quincenal en las mismas condiciones que los cristianos. UREÑA Y SMENJAUD, R. (2003), *Fuero de Cuenca*. Cuenca: UCLM. También LÓPEZ DE GUEREÑO, M. (2002), “Fuero de Cuenca”, ficha 230 en *Memoria de Sefarad*, p. 369.

¹⁴³ “Los judíos sefarditas toledanos conocieron una época de esplendor en los siglos XII y XIII. Su comunidad oscilaría entre 500 y 1000 personas a finales del XII, y era, sin duda, la primera de España, además de influir sobre otras que se formaron en Castilla por entonces, incluyendo las andaluzas, después de la conquista del XIII”. LADERO (1984), p. 78.

¹⁴⁴ Incluido Abraham ibn Daud, el considerado primer historiador hispanojudío. Su obra más conocida es *Séfer ha-Qabbalah (Libro de la tradición, 1160)*, fuente de crónicas judías posteriores como

aportaciones Toledo fue, sin duda, un centro cultural de primer orden, como creía Benito Ruano, para quien la ciudad mostraba una “evidente superioridad cultural” sobre las ciudades de su tiempo¹⁴⁵. El arzobispo Raimundo de Sauvetat promovió diversos proyectos de traducción de obras científicas, sentando las bases de lo que después sería conocida como escuela de traductores¹⁴⁶.

Muerto Alfonso VIII, y convocado en 1215 por Inocencio III, el IV concilio de Letrán oficializó el antijudaísmo doctrinal, marcando las directrices que los reinos europeos deberían seguir en relación a las minorías religiosas. A partir de ese momento, todos los reyes castellanos estarán obligados a vigilar el cumplimiento de las restricciones, como que los judíos llevasen una marca distintiva (círculo rojo en España, gorros picudos en Alemania), viviesen en barrios aislados, no se casasen ni mantuviesen relaciones sexuales con cristianos, no ocupasen puestos de responsabilidad ni tuviesen cargos que los situasen sobre ellos. Todo ello no era sino reflejo del malestar social que, para Díaz-Mas, empujaba a la comunidad mayoritaria a una “progresiva discriminación de la minoría judía”, que se convertía en el chivo expiatorio de las insatisfacciones personales y grupales¹⁴⁷. Estas disposiciones surgidas de Letrán fueron la base de la política antijudía europea de los siguientes años, aunque no siempre

el *Seder Eliyahu Zutá* de Eliyahu Capsali, del siglo XVI. Más sobre crónicas judías medievales en CANTERA MONTENEGRO, E. (2002), “La historiografía hispano-hebrea”, en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 15. Madrid: UNED, pp. 11-75.

¹⁴⁵ BENITO RUANO, E. (2000), “Ámbito y ambiente de la Escuela de Traductores de Toledo”, en *Espacio, tiempo y forma, Serie III, Historia Medieval* 13. Madrid: UNED, p. 16.

¹⁴⁶ Conocida así popularmente, lo que no significa que fuese una escuela como la entendemos hoy. El nombre lo puso, tristemente para Menéndez Pelayo, un extranjero, el francés Amable Jourdain en el siglo XIX, cuando habló del “colegio de traductores toledano” en su obra *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*. MENÉNDEZ PELAYO, M. (1997), *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid: CSIC, vol. I, p. 595. Escribió Menéndez Pidal en *España y la introducción de la ciencia árabe en Occidente*: “Si por escuela se entiende un conjunto orgánico de maestros, escolares, aulas y bedeles, no existió la Escuela de Traductores, ni nadie pensó que pudiera existir, pero sí hubo escuela toledana en el sentido de un conjunto de estudiosos que se continúan en un mismo lugar, en unas mismas bibliotecas, con unos mismos procedimientos, trabajando en un mismo campo, el de la ciencia árabe”, en BENITO RUANO (2000), p. 14. Sea como sea, la obra de Raimundo era así alabada por González Palencia: “Después de cuatro siglos no se ha extinguido todavía el resplandor de aquellas lucécitas encendidas en Toledo por oscuros clérigos, animados por el arzobispo don Raimundo. Y aquella luz tenue, efecto de un trabajo, al parecer, modesto y de acarreo, contribuyó eficazísimamente al deslumbrante resplandor de los grandes focos del Renacimiento”. GONZÁLEZ PALENCIA, Á. (1942), *El arzobispo don Raimundo de Toledo*. Barcelona, Madrid, Buenos Aires, Río de Janeiro: Labor, p. 195. Aunque, como todos, tenía su lado oscuro: “Una nota de su carácter, según ciertos documentos, podría ser la afición a las riquezas, algo de tacañería, o al menos tal se lo pareció a sus canónigos, que murmuraban sobre el desigual reparto de los bienes de la iglesia entre el Arzobispado y el Cabildo” (p. 113). Más información sobre técnicas de traducción en Toledo en EL-MADKOURI, M. (2000), “Las escuelas de traductores en la Edad Media”, en DE LA IGLESIA, J. I. (coord.) *La enseñanza en la Edad Media*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 97-127. Y sobre su relación con la filosofía, BRASA, M. (1996), “Métodos y cuestiones filosóficas en la Escuela de Traductores de Toledo”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 3. Zaragoza: Sociedad de Filosofía Medieval, pp. 35-49.

¹⁴⁷ DÍAZ MÁS, P. y DE LA PUENTE, C. (2007), *Judaísmo e islam*. Barcelona: Crítica, p. 43.

fueron respetadas y desde Roma se recordaba constantemente a los reyes castellanos la necesidad de aplicarlas con más severidad.

En definitiva, en esta primera época de reconquista los judíos fueron aceptados porque así interesaba. Todavía no se les consideraba un problema social y se recibía bien a los nuevos pobladores. Si eran mano de obra cualificada, mejor. Si comprendían los engranajes de las finanzas, mejor. Si leían, escribían y traducían, mejor aún. La normativa goda antijudía quedó olvidada, así como el papel de los hijos de Israel en “la pérdida de España”. Pero solo momentáneamente, porque nunca dejaron de ser un cuerpo extraño, inadaptado y molesto. Se consideraba que tarde o temprano deberían salir de su equívoco y aceptar la lógica cristiana¹⁴⁸. Su existencia como infieles solo era provisional, en eso todos los cristianos, los más moderados y los más fanáticos, estaban de acuerdo. Solo diferían en el método adecuado para hacérselo comprender.

FERNANDO III Y ALFONSO X, ¿UNA AUTÉNTICA EDAD DE ORO?

Los reinados de Fernando III y Alfonso X son considerados tradicionalmente como la época de mayor progreso de los judíos de Castilla. Esos años, para Joseph Pérez, quedaron en la memoria judía como una época de esplendor, “una especie de edad de oro”, solo comparable a la situación en al-Andalus anterior a la llegada de los almorávides. Una ciudad, Toledo, sobresaldrá entre todas. Su aljama vivió momentos de gran pujanza y fue considerada, en opinión del mismo autor, la “nueva Jerusalén” de los judíos¹⁴⁹.

Fernando III unificó definitivamente los reinos de Castilla y León y arrebató Córdoba (1236) y Sevilla (1248) a los musulmanes. Las que fueron capitales del califato y del al-Andalus almohade, respectivamente, pasaron a manos cristianas. La toma completa de la Península era solo cuestión de tiempo y de empeño. Como se contó en el anterior epígrafe, las directrices restrictivas del concilio de Letrán fueron más o menos respetadas, dependiendo de la voluntad del monarca o de las circunstancias políticas y sociales. Fernando III fue uno de los reyes menos severos en el seguimiento de las restricciones y fue reconvenido por varios papas¹⁵⁰. Tras la conquista de Sevilla, y contraviniendo una de las directrices más importantes, recompensó a los judíos por su

¹⁴⁸ LADERO, M. Á. (1997), “Edad Media”, en *Historia Universal*, vol. II. Barcelona: Vicens Vives, p. 419.

¹⁴⁹ PÉREZ, J. (2013), *Historia de una tragedia. La expulsión de los judíos de España*. Barcelona: Austral, p. 34.

¹⁵⁰ Honorio III (cuyo mandato acabó en 1227), Gregorio IX (en 1241) e Inocencio IV (en 1254). Además, en 1239 Gregorio IX recomendó a Fernando III que confiscara los Talmud de las sinagogas. LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 375. También GAITE, J. (2002), “Bula de Gregorio IX a Fernando III, rey de Castilla y León, para que incaute a los judíos el libro del Talmud”, ficha 225 en *Memoria de Sefarad*, p. 364. En 1250, Inocencio IV le puso objeciones a la construcción de una sinagoga en Córdoba, en AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. I, p. 556.

ayuda con “hasta cuatro mezquitas arábicas para establecer en ellas el culto judaico”¹⁵¹. Como todos los reyes de su tiempo, Fernando empleó a judíos en puestos relevantes. Entre otros, destacaron el experto talmúdico Meir ha-Leví Abulafia¹⁵² y el financiero Salomón ibn Sadoq, conocido por los cristianos como don Çulema. A la muerte del rey su hijo Alfonso hizo que grabaran su epitafio en cuatro lenguas: castellano, latín, árabe y hebreo, tal consideración tenía de él como benefactor de todos los seguidores de las religiones del libro. Durante el reinado fernandino se iniciaron las obras de la catedral de Toledo¹⁵³, bajo el auspicio de uno de los personajes más importantes del Medievo toledano, el arzobispo Jiménez de Rada, que tuvo un papel muy importante en el proyecto de unificación de los reinos cristianos y en la consolidación de Toledo como centro cultural de primer orden, al continuar la labor traductora iniciada por sus predecesores¹⁵⁴.

De Alfonso X, el Sabio, es conocida su gran producción artística, literaria, histórica y jurídica. Una producción, como sostiene Chico Picaza, fruto de un proyecto político donde el conocimiento era fundamental, incluso “una necesidad ética”¹⁵⁵. Alfonso X reformó la política impositiva castellana y puso orden en su dispersa normativa legal¹⁵⁶. Estableció una base jurídica para todo el reino, las *Siete Partidas*. Aunque no

¹⁵¹ AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. I, p. 369.

¹⁵² Meir Abulafia transcribió el rollo de la Torá más importante de su tiempo, que atraía a rabinos de muchos lugares para copiarlo. GROSSMAN, A. (1992), “Legislación y recopilaciones de responsa”, en BEINART, H. (ed.), *El Legado de Sefarad*. Jerusalén: Magnes, p. 207

¹⁵³ Para Gautier, la catedral de Toledo llegó “au plus haut degré de perfection où puisse atteindre l’art humain” (“al más alto grado de perfección que puede alcanzar el arte humano”). GAUTIER (1929), p. 149. Para más visiones de viajeros sobre la ciudad véase CAMPOS, N. y HERRERO, J. (1994), *Ciudades y paisajes de la Mancha vistos por viajeros románticos (Ciudad Real y Toledo)*. Ciudad Real: Diputación. También MUÑOZ HERRERA, J. P. (1993), *Imágenes de la melancolía: Toledo (1772-1858)*. Toledo: Ayuntamiento de Toledo. Herrera destaca el impulso que supuso la visión de los viajeros románticos en el orgullo hispano: “La experiencia estética de los viajeros es retomada por los españoles con un sentido corrector y proyectivo, considerando la ciudad como un espejo de la nación (...) Los artistas nacionales se lamentarían amargamente ante las ruinas de los monumentos toledanos, tocados estos de un mal que afectaba a la desaparición de la misma conciencia histórica del país” (p. 15).

¹⁵⁴ La victoria de las Navas “posibilita que el arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada (1209-1247) y el rey Alfonso X (1252-1284) iniciasen la construcción del proyecto que desembocaría en la España que en gran medida hoy conocemos”. RUIZ SOUZA, J. C. (2014), “Fronteras artísticas del reinado de Alfonso X: pasado, presente y futuro del proyecto integrador del Rey Sabio”, en GONZÁLEZ FERRÍN, E. (coord.), *Encrucijada de culturas: Alfonso X y su tiempo*. Sevilla: Fundación Tres Culturas, pp. 302-303. En cuanto a su labor cultural, Maíllo escribió que en la primera mitad del siglo XII “es cuando comienza esa labor de traducción del acervo científico y literario árabe, primero bajo el mecenazgo de prelados como el arzobispo Raimundo (1126-1152) y Rodrigo Ximénez de Rada (1170-1247)”. MAÍLLO (2002), en *Memoria de Sefarad*, pp. 288-89. Sobre la relación del arzobispo con los judíos de Toledo se trata en el capítulo 3 de este trabajo.

¹⁵⁵ CHICO PICAZA, M^a V. (2002), “El scriptorium de Alfonso X el Sabio”, en *Memoria de Sefarad*, p. 268.

¹⁵⁶ Mediante leyes recogidas en el *Fuero Real*, *Leyes Nuevas* y *Espéculo*, donde aparecen disposiciones referentes a los judíos. En una de las leyes se establece la forma en que deben jurar: “En qué manera deven yurar los iudíos: iudíos aviendo de yurar deven lo fazer desta manera; aquel que demanda la yura al iudío, debe yr a la sinagoga con él, e el iudío que a de yurar, debe poner las manos sobre la torá con que fazen oración, e deven seer delante cristianos e iudíos para que vean cómo yura”.

entraron en vigor hasta 1348 (ordenamiento de Alcalá), porque los territorios se negaban a renunciar a sus fueros propios, tuvieron un amplio recorrido en los siglos posteriores. El monarca fracasó en su intento de coronarse emperador¹⁵⁷, pero a cambio avanzó en la idea de Jiménez de Rada sobre la evolución de los reinos peninsulares hacia la creación del *estado*¹⁵⁸. Introdujo la lengua castellana en los documentos públicos y potenció su uso en las traducciones¹⁵⁹. Alfonso mantuvo la dirección de su padre en lo referente a los judíos, es decir, cierta tolerancia y respeto controlado, pero sin perdonar sus errores. En el preámbulo de las *Siete Partidas* se lee:

... porque ellos viviesen en cautiverio para siempre y fuesen remembranza a los hombres que ellos vienen del linaje de aquellos que crucificaron a nuestro señor Jesucristo¹⁶⁰.

Leyes Nuevas, ley 28. BANGO, I. (2002), “Los judíos en la ordenación jurídica de los cristianos”, en *Memoria de Sefarad*, p. 367. En Portugal era similar: “Costume he, que os Judeos devem jurar pelos cinco livros de Moyses, a que eles chaman Toura, dentro em na senagoga presente a parte e o arabi, que o escondiure e huu porteiro do concelho, que diga Justiça em como aquel Judeu jorou”. Foro de Beja, en KAYSERLING, M. (1861), *Geschichte der juden in Spanien und Portugal*. Berlín: Verlag von Julius Springer, vol. II, pp. 341, 342

¹⁵⁷ Para seguir las aspiraciones imperiales de los monarcas castellanos véase ESTEPA, C. (2014), “El reino de Castilla y el imperio: de Alfonso VII a Fernando III”, en CARMONA RUIZ, M^a A. y ESTEPA, C. (coords.), *La Península Ibérica en tiempos de las Navas de Tolosa*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Medievales, pp. 237-264. Barroso y Morín consideraban, no obstante, que la idea imperial murió mucho antes, pues los intentos de Alfonso VII fueron el “canto del cisne” de las pretensiones imperiales de los reyes castellanos: “La noción excesivamente legalista de ‘imperio’ será pronto sustituida por la idea más realista y acorde con el sentido feudal de la época de los ‘cinco reinos’ peninsulares: León, Castilla, Aragón, Navarra y Granada”. ¿Y qué sentido se le da, entonces, al intento de Alfonso X? “Cuando la idea imperial vuelva a brotar de nuevo en tierra hispana de la mano de Alfonso X no tendrá ya como modelo la antigua concepción visigoda de la *gens ac patria gothorum*, sino la mucho más universalista del Sacro Imperio Romano Germánico de los Hohenstaufen”. BARROSO, R. y MORÍN, J. (2007), “La civitas regia toletana en el contexto de Hispania de la séptima centuria”, en *Regia sedes toletana...*, p. 142.

¹⁵⁸ ¿Existía el estado en la Edad Media? Al respecto puede consultarse el capítulo “Unidad y diversidad en la España medieval. En torno a las ideas de nación, patria y estado”, en LADERO, M. Á. (2014), *Poder político y sociedad en Castilla. Siglos XIII al XV. Selección de estudios*. Madrid: Dykinson, pp. 99-120.

¹⁵⁹ ¿Cuál fue el peso de los judíos en el triunfo del romance? “En cuanto a los judíos de Castilla queda por estudiar de manera sistemática su contribución al desarrollo de la lengua castellana, idioma al que ellos con sus traducciones dieron rigor y ductibilidad, coadyuvando a hacerlo como uno de los más expresivos del mundo”. MAÍLLO (2002), en *Memoria de Sefarad*, p. 291. Valdeón creía que “la coronación del castellano se produjo en los días de Alfonso X. El roman paladino pasó a ser, con carácter definitivo, la lengua en la que se redactaban los documentos públicos (...) ¿Fue la actitud de los judíos de la corte del rey sabio, hostiles al latín, al fin y al cabo la lengua de la iglesia cristiana, la que propició el triunfo del idioma castellano?”. VALDEÓN, J. (2004), *Las raíces medievales de Castilla y León*. Valladolid: Ámbito, p. 57.

¹⁶⁰ En la séptima de las *Siete Partidas*, título 24, aparecen disposiciones antijudías que parecían olvidadas, como la necesidad del distintivo en la ropa. Además, hace mención a las leyendas sobre sus rituales sangrientos, como la crucifixión de niños cristianos en Semana Santa. No obstante, el tono general es más comprensivo que otras legislaciones anteriores, o las que en ese momento se promulgaban en Europa. En la ley I se explica qué es un judío y por qué, hasta que reconozcan su error, merecen vivir en inferioridad: por deicidas. En la ley II se limitan sus movimientos entre los cristianos, por ejemplo, en Semana Santa. En la ley III se les prohíbe ejercer oficios que les supongan poder sobre

Algunos autores califican su política hacia los judíos como contradictoria¹⁶¹. Nosotros no creemos que fuera así. Simplemente pensaba, por un lado, que constituían un grupo errático destinado a entrar en el redil cristiano; por otro, conocía su valía y aplicaba el pragmatismo más elemental, especialmente en los campos de la ciencia, la cultura y las finanzas¹⁶². Pero cuando cometían errores brotaba ese “lado sombrío del carácter” del rey, como apuntó Baer¹⁶³, y toda la comunidad sufría las represalias. No se trata de contradicción, solo una clara delimitación de espacios, pues como escribió Valdeón el rey tuvo que atender las demandas antijudías que se le planteaban, pero su inclinación a la producción cultural le hizo proteger a los intelectuales musulmanes y judíos, alcanzando gracias a ello “unas metas muy elevadas”¹⁶⁴.

El problema judío comenzaba a plantearse, con cierta intensidad, en todos los ámbitos sociales, y se introdujo paulatinamente en las cortes castellanas. Así ocurrió en las de Valladolid (1258) y Sevilla (1269)¹⁶⁵. Durante el reinado del sabio se consolidó la figura

los cristianos. La ley IV limita la construcción o reparación de sinagogas. La Ley V indica a los cristianos que deben respetar las fiestas y los ritos judíos. La ley VI dispone las buenas condiciones a las que debe enfrentarse un converso. La ley VII condena la conversión inversa, incluso con pena de muerte. Con la ley VIII se restringen las relaciones sociales interreligiosas, como compartir comidas, baños, etc. La ley IX condena las relaciones sexuales entre judíos y cristianas. En la ley XI se regula sobre las señales distintivas en la ropa: “mandamos que todos quantos iudios o iudias biuieren en nuestro sennorio que traygan alguna sennal çierta sobre sus cabeças e que sea atal porque conoscan las gentes manifestamente qual es iudio”. En SUÁREZ BILBAO (2000), pp. 262-266. Como tantas otras legislaciones sobre judíos no tuvieron una puesta en práctica muy rigurosa. Para la consideración del judío en la obra alfonsí véase también SALVADOR, H. (2006), *La convivencia en la España del siglo XIII. Perspectivas alfonsíes*. Madrid: Polifemo.

¹⁶¹ Y califican también como contradictorio al personaje, más allá de su relación con los judíos: “A personalidade de Afonso X revela fondas contradicções entre as doutrinas sustentadas e a conducta vivida”. FILGUEIRA, X. (1994), “Os xudeus nas Cantigas de Santa María”, en BARROS, C. (ed.), *Xudeus e conversos na historia*. Santiago de Compostela: La Editorial de la Historia, vol. I, p. 245. Tolan, sin embargo, discrepa: “Certains ont vu une contradiction: il n’y en a aucune. Alphonse se voulait roi des trois religions, certes, mais cela implique l’infériorité des autres religions à la chrétienne et la soumission de leurs adeptes au pouvoir royal”. (“Algunos han visto una contradicción: no hay ninguna. Alfonso se consideraba rey de las tres religiones, cierto, pero eso implica inferioridad de las otras religiones a la cristiana y la sumisión de sus seguidores al poder real”). TOLAN (2013), p. 231.

¹⁶² Para Valdeón fue muy importante la intervención judía en la corte, especialmente en la obra científica promovida por el rey. Según sus cálculos, “intervinieron en aproximadamente tres cuartas partes del total de las obras realizadas en aquel contexto”. VALDEÓN, J (2002), “Los judíos en la España medieval (siglos VIII-XV)”, en *Memoria de Sefarad*, p. 47.

¹⁶³ BAER (1981), vol. I, p. 104.

¹⁶⁴ VALDEÓN (2004), p. 126.

¹⁶⁵ En estas cortes encontramos nueva normativa antijudía; o mejor dicho, el recordatorio de la ya existente: prohibición de matrimonios mixtos; no visitar la casa de miembros de otras religiones, ni comer nada cocinado por el otro; no mezclarse en los baños; que ningún cristiano sirviera en casa judía; no se obligaba al bautizo, pero el judío que lo impidiese a otro podía ser ejecutado; los judíos no podrían hacer ostentación de riqueza ni lucir ropajes caros. Los enfermos cristianos podrían tomar medicamentos prescritos por médicos judíos, siempre que el boticario fuera cristiano. Las rameras cristianas sorprendidas con clientes judíos perderían la mitad de sus bienes, y si eran reincidentes, podrían ser ejecutadas. Legalmente, judíos y cristianos tenían los mismos derechos, aunque en la práctica no pesaban igual los testimonios, y cualquier calumnia contra un judío era aceptada sin pruebas sólidas. No se prohibía a los cristianos trabajar tierras de judíos, ni acompañarlos en caso de peligro. Como fuentes para el acercamiento a las disposiciones de cortes se ha utilizado especialmente, además

del *rab* mayor en Castilla, en la figura de Todros ibn Yosef ha-Leví Abulafia¹⁶⁶; y entre los judíos de corte destacó el almojarife mayor, Çag de la Maleha, que aceptó el reto de cobrar los atrasos de 20 años a todos los contribuyentes, incluidos importantes cargos eclesiásticos. Su pretensión y su poder crearon animadversión entre los cristianos. Finalmente fue acusado de traición, por entregar dinero al rival de Alfonso, el infante Sancho, y ejecutado en Sevilla. Su caída provocó una dura represión a toda la comunidad judía de Castilla, además de un intenso debate moral en la aljama toledana, del que hablaremos en el capítulo correspondiente: “¿tenemos lo que nos merecemos?”. No solo a los coetáneos, el episodio repercutió en los judíos de siguientes generaciones, cuya consideración en la corte se vio disminuida. Al mismo tiempo, alentó la creencia popular del manejo fraudulento que los judíos hacían de los dineros del reino.

Empezando con el ejemplo de Pérez, expuesto anteriormente, muchos autores emplean la expresión “edad de oro” para calificar la época vivida por los judíos toledanos e hispanos durante el siglo XIII, sobre todo con Fernando III y Alfonso X¹⁶⁷. Nosotros consideramos adecuado su uso siempre que no lo reduzcamos a lo que ocurría dentro de la cerca, porque los momentos de bonanza económica y calma social beneficiaban a toda la sociedad, no a un grupo concreto. Pero incluso en estos buenos tiempos se desarrolló con constancia el antijudaísmo doctrinal, apoyado en sermones y debates de obligatoria asistencia y en literatura panfletaria, de cierta calidad en algunos casos. Una obra paradigmática es *Pugio Fidei*, de Raimundo Martí, concluida en 1278, que intentaba desmontar la argumentación rabínica sobre la autenticidad de los principios judaicos con tesis muy elaboradas. No era tiempo de curas iletrados, sino de auténticos intelectuales conocedores del hebreo y el Talmud.

El reinado de Alfonso X concluyó, después de varios intentos fallidos, con una rebelión del infante Sancho. Aupado al trono como Sancho IV, en 1284, estuvo muy unido a Toledo y su catedral, donde fue coronado y enterrado. Continuó la política de tolerancia hacia los judíos mientras se aprovechaba de su pericia financiera. Las cuentas del reino fueron arrendadas a Abraham Barchilon, perteneciente a una familia de gran prestigio en la comunidad judía, al igual que sus predecesores. El rey también

de obras ya mencionadas como LEÓN TELLO (1979), AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), y SUÁREZ BILBAO (2000), a ROMANO, D. (1985), “Marco jurídico de la minoría judía de la corona de Castilla de 1214 a 1350”, en VV. AA., *Actas del II Congreso Internacional. Encuentro de las tres culturas*. Toledo: Ayuntamiento de Toledo, pp. 261-291.

¹⁶⁶ SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. (2012), *La expulsión de los judíos. Un problema europeo*. Barcelona: Planeta, p. 30. Sobre el cargo de *rab* mayor encontramos un buen resumen en REDONDO JARILLO, M^a C. (2010), “Delincuencia civil y criminal en las comunidades judías entre el Duero y el Tajo a fines de la Edad Media. Segunda parte. Documentos”, en *Clío & Crimen*, 7. Durango: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango, pp. 265-271.

¹⁶⁷ Alguna autora, como Gerbet, lo extiende: “El periodo comprendido entre los años 1148 y 1348 representó para los judíos expulsados por los musulmanes y refugiados entre los cristianos, una verdadera edad de oro”. GERBET, M.-C. (2001), “Vivir y morir: pestes, hambres, persecuciones”, en VV. AA., *Las Españas medievales*. Barcelona: Crítica, p. 288.

contó con un judío, Yehuda Abrabanel, como tesorero real. Durante el reinado de Sancho se elaboró el repartimiento de Huete (1290-91), una especie de padrón fiscal donde se detallaba la cantidad que debía aportar cada aljama “á los Ricos-omes et á los Caballeros et á los otros”¹⁶⁸. El documento es valiosísimo, porque gracias a él podemos aproximar la cifra de pobladores de cada aljama y saber así la importancia de cada una. Se calcula unos 100.000 judíos, repartidos en 100 aljamas, para una población total en Castilla de 4 millones de habitantes. Las sumas que debían pagar las aljamas, agrupadas por territorios, son las siguientes:

-Aljamas de Andalucía, 191.890 mrs.

-Aljamas de Murcia, 22.414

-Aljamas de León, 218.400

-Aljamas de Castilla, 2.132.867, siendo el que más paga, prácticamente la mitad, el arzobispado de Toledo¹⁶⁹.

-Suma total: 2.801.345.

El paso de siglo se produjo con el hijo de Sancho, Fernando IV, entronizado. La reconquista avanzaba pero la lucha contra el infiel no impedía las disputas entre los reinos cristianos¹⁷⁰. En las cortes los procuradores presionaban al rey para que restringiera los derechos de los judíos. En las de Valladolid (1295) se demandó que los recaudadores del reino fueran hombres buenos, de los que quedaban excluidos los judíos. En las de Burgos (1301) se pidió lo mismo. Fernando, como sus predecesores, se veía en la tesitura de acceder a las peticiones o actuar con pragmatismo: los judíos eran imprescindibles en sus finanzas. El asunto no preocupaba solamente al sur de los

¹⁶⁸ El padrón está en el Archivo Histórico Nacional (Sección Clero, papeles, leg. 7218, nº 4) y es el documento de esta naturaleza más antiguo de los judíos. Entre otros, queda recogido en LEÓN TELLO (1979), vol. I, pp. 382-388; AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. II, pp. 51-61 y 531-52; y CARRETE, C. (1976), “El repartimiento de Huete”, en *Sefarad*, 36, 1. Madrid: CSIC, pp. 121-140.

¹⁶⁹ Dentro del arzobispado, a Toledo (y otras localidades pequeñas de su entorno) se le asignan 216.505 mrs. A Talavera 24.771. A Maqueda 11.162. De ello se hablará en el capítulo 3 de este trabajo.

¹⁷⁰ Las escaramuzas entre cristianos eran constantes. Incluso guerras, como la que se produjo entre la Castilla de María de Molina y el Aragón de Jaime II entre 1295 y 1304. La inestabilidad, como quedó dicho, perjudicaba a las minorías, y en concreto a los judíos. En este caso, Jaime II exigió a sus súbditos que adeudaban dinero a judíos castellanos de algunas ciudades que ese dinero fuera ingresado en las arcas regias. Más adelante la situación no cambiaría: “La escasa participación de los judíos en las acciones militares, derivada de su escasa o nula integración en los ejércitos combatientes, tuvo como principal consecuencia que los miembros de este grupo, al igual que los mudéjares, sufriesen todas las consecuencias negativas de las guerras entre príncipes cristianos”. El botín de los vencidos y los productos de los saqueos se repartía entre los soldados, por lo que a las minorías del bando vencedor no correspondía nada, pues no participaban en el ejército. Por otra parte, la frontera ofrecía posibilidades laborales: “A los dos lados de la línea fronteriza que separaba la Corona de Aragón de la de Castilla proliferaron las aljamas judías, algunas de las cuales llegaron a ser muy populosas (...) Y llama la atención comprobar cómo para muchos de los judíos que residieron en ellas la existencia de la frontera no representó una realidad que marcara de forma significativa sus vidas, ni en el terreno profesional ni en otros muchos”. DIAGO, M. (2003), “La movilidad de los judíos a ambos lados de la frontera entre las Coronas de Castilla y Aragón durante el siglo XIV”, en *Sefarad*, 63, 2. Madrid: CSIC, pp. 277 y 240.

Pirineos. En Europa también, pero las medidas antijudías eran mucho más duras. La Universidad de París había condenado el Talmud (1234), el papa Gregorio IX había instaurado la Inquisición (1231-35), San Luis de Francia mandó quemar todos los libros hebreos (1242), se expulsó a los judíos de Inglaterra (1292) y de Francia (1306, definitivamente en 1394). En el concilio de Vienne (1311), presidido por Clemente V, se retomaron con ímpetu las restricciones del concilio celebrado un siglo antes en Letrán. Para algunos autores, como Alcalá, Vienne supuso un punto de inflexión en el antijudaísmo hispano, ya que desde las restricciones visigodas no se había vivido un acoso tan intenso. Los aires del concilio de Vienne llegaron del norte de Europa con toda su “intolerancia racial”¹⁷¹. En España fueron aplicadas sus disposiciones tras el concilio de Zamora de 1313, donde los obispos castellanos trasladaron los principios de Vienne. Los obispos declararon la existencia del judaísmo algo transitorio, como religión malvada y deicida¹⁷². El tiempo de convivencia había concluido. Los judíos, sin remedio, tendrían que convertirse. Entonces les pertenecerían a ellos, no al rey, y deberían pagarles tributos como todos los cristianos. Muerto Fernando IV, los obispos elevaron sus peticiones a los regentes de Alfonso XI (su abuela María de Molina y el infante Pedro), que también recibieron la petición de cortes para que ningún judío “non aya offiçio en casa del Rey nin en la nuestra”¹⁷³.

¹⁷¹ ALCALÁ, A. (2011), *Los judeoconversos en la cultura y sociedad españolas*. Madrid: Trotta, p. 527. Además de medidas antijudías, el concilio estableció que se enseñara en las universidades el árabe y el hebreo. La jerarquía papal creía que la mejor forma de combatir a los judíos era conociendo perfectamente su base teórica, el Talmud y todos sus escritos sagrados, y eso solo se podía hacer manejando su lengua.

¹⁷² Las disposiciones de Vienne no presentaban ninguna novedad respecto a medidas anteriores, igual que ocurrió en Zamora: “Que los judíos no usassen de privilejos que toviesen ganados de Reyes nin de Príncipes seglares, sobre que non pudiesen ser vençidos en juiçios en ningunt tiempo por testimonios de cristianos, et amonesta a los dhos, Reyes et Príncipes seglares que daquí adelant non otorguen tales previllejos, nin guarden los otorgados”. En AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. II, pp. 112-19.

La acusación de deicidio no se la quitarán nunca de encima. En las *Siete Partidas* ya leíamos que “ellos venian del linaie delos que crucificaron a nuestro señor dios”. SUÁREZ BILBAO (2000), p. 262. En una obra del tiempo de Sancho IV se censuran las relaciones sexuales con mujeres judías, porque “la judia es de generacion e linaje de aquellos que mataron a tu señor Jesu Cristo. E pues que ella es de aquel linaje, menbrarte deue commo los judios dixeran a grandes voces: cruçificalde, cruçificalde, e la sus sangre sea derramada e esparçida sobre nos e sobre nuestros fijos”. En REY (1952), p. 127. Blumenkranz reparó en que la acusación se centraba en los judíos, desde los primeros tiempos exonerando a los romanos a pesar de que eran quienes detentaban el poder en el momento de la crucifixión y, por lo tanto, responsables últimos de lo acontecido. BLUMENKRANZ (1960), p. 269. En el *Coloquio entre un cristiano y un judío*, de 1370, el último no entendía por qué los cristianos aceptaban que su dios muriera en la cruz. El cristiano respondió que no murió como dios, sino como hombre, y el judío se quejó así: “Pues que así dezides que Dios que non morió en quanto Dios sinon en quanto onbre, ¿por qué, cristianos, todos vosotros andades diziendo que matamos a Dios, e que non queredes?”. GARCÍA MORENO, A. (ed.) (2003), *Coloquio entre un cristiano y un judío*, pp. 56-57. Londres: University of London.

¹⁷³ BANGO, I. (2002), “Judíos, moros y cristianos bajo la autoridad del rey”, en *Memoria de Sefarad*, p. 265.

Toledo, queda dicho, se convirtió en el siglo XIII en uno de los centros culturales más importantes de Europa¹⁷⁴; aunque, para algunos autores, no se supo aprovechar ese impulso que podría haber colocado a España a la vanguardia cultural en los siglos venideros¹⁷⁵. La ciudad del Tajo siguió controlada por el poder real, a diferencia de lo que ocurría en la mayoría de las villas castellanas, donde se logró una importante autonomía concejil. En los siglos XII y XIII Toledo fue la ciudad cristiana más habitada de España, con unos 25.000-30.000 habitantes. La vida continuaba con los grupos sociorreligiosos del siglo anterior, aunque cada vez más diluidos. Los francos y los castellanos se entremezclaban cada vez más, formando un grupo cristiano más homogéneo, junto con los mozárabes, que abandonaban paulatinamente sus viejas tradiciones pero seguían conservando ese ascendente moral por su firmeza en territorio hostil en los siglos precedentes¹⁷⁶. De hecho, en 1280 se nombró a un arzobispo de estirpe mozárabe: Gonzalo García Gudiel¹⁷⁷. Tras la victoria en las Navas de Tolosa la frontera se había alejado mucho, pero la ciudad no dejó de poseer ese espíritu cosmopolita que le imprimía un carácter especial. Los judíos toledanos vivieron días de prosperidad, aunque también de debate, porque esa prosperidad conllevaba excesos muy mal vistos desde algunos sectores de la aljama. Mientras que

¹⁷⁴ Al respecto puede verse CREGO, M^a. (2014), "Toledo, siglos XI-XIII: sociedad y transmisión del saber", en *Encrucijada de culturas: Alfonso X y su tiempo*, pp. 179-194. En el campo del arte, "el rico siglo XI resulta insuficiente para explicar semejante riqueza (...) El siglo XII debió aportar muy poco al paisaje monumental de la ciudad" Pero en el siglo XIII... "En el siglo XIII todo se desborda". RUIZ SOUZA, J. C. (2009), "Toledo entre Europa y al-Andalus en el siglo XIII. Revolución, tradición y asimilación de las formas artísticas en la Corona de Castilla", en *Journal of Medieval Iberian Studies*, vol. 1, 2. Abigdom: Routledge, pp. 265.

¹⁷⁵ Según Alcalá, España se encontraba en condiciones mucho más favorables que Italia de convertirse en el núcleo principal del renacimiento y del humanismo. "Por qué no sucedió así, es otro de los grandes misterios, y grandes tragedias, de nuestra historia". ALCALÁ (2011), p. 62. Ya a mediados del siglo XIX Adolfo de Castro, uno de los grandes tapados de la historiografía española (en su caso, por la figura de José Amador de los Ríos) escribió que "los reyes católicos echaron las primeras cadenas que han oprimido al ingenio en nuestra patria". DE CASTRO, A. (1851), *Historia de los protestantes españoles y de su persecución por Felipe II*. Cádiz: Imprenta, librería y litografía de la Revista Médica a cargo de Don Juan B. de Gaona, p. 243

¹⁷⁶ Reyna Pastor planteó sin embargo un interesante debate respecto a la aceptación y el papel de los mozárabes, cristianos en el fondo y árabes en la forma: "¿Hubo una política segregacionista de los grupos de poder cristiano-romanos con respecto a los mozárabes? (...) Y este conjunto de actitudes mentales de aceptación superficial y de rechazo profundo del grupo conquistador con respecto a esa minoría mozárabe, ¿no se repite, enervándose, en situaciones posteriores más netas, aunque en ciertos aspectos similares?". PASTOR DE TOGNERI, R. (1973), *Conflictos sociales en la España medieval*. Barcelona: Ariel, p. 267.

Otro debate, en este caso conceptual, encontramos en BANGO, I. (2007), "Un gravísimo error en la historiografía española, el empleo equivocado del término mozárabe", en VALDÉS, M. (ed.), *El legado de Al-Andalus. El arte andalusí en los reinos de León y Castilla durante la Edad Media*, pp. 73-88. Valladolid: Fundación del Patrimonio Histórico de Castilla y León. En esa obra leemos: "Muchos nos hemos ocupado en denunciar lo abusivo de este término referido al arte, la liturgia o la cultura en general" (p. 75).

¹⁷⁷ Que se las tuvo que ver con un asunto extremadamente peliagudo: el escándalo de las falsas bulas para la construcción de la catedral toledana. Más en GONZÁLVEZ, R. (1985), "Las bulas de indulgencias", en *Toletum*, 18. Toledo: Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, pp. 13-19.

en Europa se restringían cada vez más sus movimientos, en la península Ibérica seguían disfrutando de una gran autonomía que incluso se vio ampliada, y la judería toledana se expandió para albergar a un mayor número de pobladores, entre los que no faltaron los sabios y eruditos del judaísmo.

Desde la muerte de Alfonso X hasta la crisis del XIV la imagen del judío se deterioró imparablemente. ¿Cuáles fueron las causas? Algunos judíos llegaban a cotas de poder muy altas, lo que provocaba desconfianza y envidia entre los cortesanos, reticencias en la jerarquía católica y, empujada por las predicaciones de monjes mendicantes, animadversión en el pueblo llano¹⁷⁸. La reconquista, por otra parte, quedó frenada en la frontera granadina¹⁷⁹, por lo que el judío, de colaborador, pasó a ser considerado otro tipo de enemigo, incluso más peligroso que el nazarí, porque podía actuar infiltrado.

1.3. LA CRISIS

LA GUERRA CIVIL

La postura inicial de Alfonso XI respecto a los judíos no alteró la política de sus antecesores. Jurídicamente, eran iguales a los cristianos¹⁸⁰. Su influencia en la corte estuvo personificada sobre todo en Yuçaf de Écija, que formó parte del consejo privado del rey. Por otro lado, en el concilio de Valladolid de 1322 se confirmó la normativa antijudía del concilio de Zamora de 1313, con la novedad de la preocupación por el trato a los conversos: se recomendaba que no fuera denigrante y que se les ofreciese las mismas oportunidades laborales que a los cristianos, para que no cayeran en la indignidad¹⁸¹. Su acomodación en la sociedad cristiana debía ser real; si no, nunca se alejarían del judaísmo. Avanzó la reconquista gracias a la victoria en la

¹⁷⁸ Los monjes de las órdenes mendicantes practicaron una campaña misional antijudía, apoyados por un gran aparato propagandístico. RÁBADE, M^a. P. (2006), "Judeoconversos y monarquía: un problema de opinión pública", en NIETO SORIA, J. M. (coord.), *La monarquía como conflicto en la Corona castellano-leonesa (c. 1230-1504)*. Madrid: Sílex, p. 307.

¹⁷⁹ Sobre la relación entre los dos reinos puede consultarse PÉREZ CASTAÑERA, D. M^a (2013), *Enemigos seculares. Guerra y treguas entre Castilla y Granada (c. 1246- c. 1481)*. Madrid: Sílex.

¹⁸⁰ Sí que cambió su política, sin embargo, respecto a la ciudad de Toledo. A pesar de sus buenas relaciones con los obispos, y según Cañas, desplazó el centro de decisiones de la corte al eje Burgos-Valladolid. CAÑAS, F. DE P. (2014), *Itinerarios de Alfonso XI de Castilla. Espacio, poder y corte (1325-1350)*. Madrid: La Ergástula, pp. 90-95.

¹⁸¹ En realidad, del amparo a los conversos ya se había preocupado, aunque más tímidamente, la normativa anterior. En el *Fuero Real* alfonsí, libro IV, título III, se advierte que "si omme dotra ley se tornare christiano et alguno le lamare tornadizo, peche X morabedís al rey et X morabedís al querelloso". ALFONSO X (1991), p. 111.

batalla del Salado sobre los benimerines, en 1340¹⁸², y la toma de Algeciras cuatro años después, estableciendo la frontera cerca de Granada. Según Baer, este continuo guerrear con los moros fraguó el carácter hispano, bueno y malo al mismo tiempo, tolerante y fanático a la vez¹⁸³. En 1348, el año en que la peste negra entraba en Europa (y que acabaría con la vida del propio monarca¹⁸⁴), se aprobó el ordenamiento real en las cortes de Alcalá de Henares. Se prohibió a los judíos ejercer de prestamistas y se propuso que se dedicasen a la agricultura, modificando la normativa de Sancho IV según la cual solo podían trabajar tierras circundantes a sus casas y no otras. No obstante, la medida no entró en vigor, ya que la falta de prestamistas judíos hubiese supuesto el colapso del sistema financiero castellano. El problema de la venta de dinero y las deudas, por tanto, no disminuyó, y fue una de las causas de la degradación de las relaciones entre judíos y cristianos¹⁸⁵. Los procuradores propusieron otras medidas restrictivas, como que se anulara su autonomía para juzgar conflictos propios. En eso, como en la mayoría de los asuntos judiegos, el rey prefirió atenerse a disposiciones anteriores, vigilándolas quizá con mayor severidad pero introduciendo solo leves modificaciones. Por ejemplo, aceptó que los testigos en los juicios mixtos pudieran ser los dos cristianos, y no necesariamente uno judío, como antes.

La peste negra se sumó a las malas cosechas, la despoblación, la escasez de bienes de consumo y la carestía de precios, hasta el punto de que la utilización de la expresión “crisis del XIV” está muy extendida¹⁸⁶. La imagen del judío se deterioró enormemente, al ser señalado como el culpable de muchos de los males, incluso identificado como el demonio¹⁸⁷. Sin embargo, sufrieron la crisis como todos. O más, porque la peste negra la padecieron doblemente. Además de ser víctimas de la enfermedad, incluso las clases acomodadas (como la familia de Samuel ha-Leví), tuvieron que soportar las

¹⁸² Las intenciones de “la gran hueste” invasora eran, según las crónicas, “que pasasse el Estrecho de Çevta e entrase por España e la corriese; e que matasse quantos christianos fallase que adorasen a la cruz, e que quemassen las yglesias e fiziesen mesquitas do fuesen nombrados los fieles de Mahomad”. En CATALÁN, D. (ed.) (1977), *Gran crónica de Alfonso XI*. Madrid: Gredos, vol. II, p. 289.

¹⁸³ “La guerra contra sus vecinos musulmanes fue causa de que los españoles se convirtieran en el pueblo a la vez más tolerante y más fanático de la Cristiandad medieval”. BAER (1981), vol. I, p. 2.

¹⁸⁴ “... fué voluntat de Dios que recresció pestilencia de mortandad en el real del Rey D. Alfonso de Castiella muy grande en el año siguiente que pusiera su real sobre Gibraltar: et esta fué la primera et grande pestilencia que es llamada mortandad grande”. CERDÁ Y RICO, F. (1787), *Crónica de D. Alfonso el oncenno*. Madrid: Imprenta de D. Antonio de la Sancha, p. 625. El rey fue “muy guerrero caballero contra los Moros et su mala seta”. Y además “non muy grande de cuerpo, mas de buen talante, et de buena fuerza, et rubio et blanco, et venturoso en guerras” (p. 627).

¹⁸⁵ VALDEÓN, J. (1983), *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV*. Madrid: Siglo XXI, p. 126.

¹⁸⁶ El siglo XIV fue dramático para toda Europa. Así describió Ferro la crisis en Portugal: “Ante esta situación, era imposible que no existiesen conflictos puntuales y tensiones sociales más o menos generalizadas, tanto en las ciudades, como en el campo, entre señores y campesinos, entre ricos y pobres o entre cristianos y judíos. Era el mundo al revés con los cuatro caballeros del Apocalipsis sueltos: el hambre, la peste, la guerra y la muerte, inclinado a creer en el Anticristo y en el fin del mundo”. FERRO TAVARES, M^a J. (2001), “Ricos y pobres en un siglo de crisis”, en *Edad Media: revista de Historia*, 4. Valladolid: Universidad de Valladolid, p. 24.

¹⁸⁷ VALDEÓN (2002), pp. 48-49.

acusaciones de provocarla envenenando el aire y los pozos¹⁸⁸. Tan absurdas teorías calaban en los grupos más fanáticos. La inflamación de los ánimos no era difícil, en plena Edad Media, tiempo de una religiosidad sincrética marcada por el desconocimiento dogmático y la superchería¹⁸⁹. Bien es cierto que no hay que simplificar las causas de los ataques a las juderías: en bastantes casos, los asaltantes destruían documentos de préstamo. Muchas deudas se volatilizaron así. Sea ideología o interés, el caso es que el odio crecía entre los cristianos... ¿Odio latente o nuevo? Para Pulido, lo primero, y solo se necesitaba una coyuntura favorable¹⁹⁰. Como evolución natural de lo gestado en el XIII, en el siglo XIV se desarrolló el argumentario antijudío partiendo de un profundo conocimiento de sus libros sagrados, especialmente el Talmud. Tuvieron un papel fundamental los conversos, como Alfonso de Valladolid, bautizado en 1320, que pasó de ser el rabino Abner a proponer la eliminación del judaísmo, por conversión voluntaria o forzosa¹⁹¹. Ese antijudaísmo elitista alentaba al popular, y al mismo tiempo el odio de las clases populares procuraba unas condiciones favorables para la propaganda. Ambos antijudaísmos se retroalimentaban.

En 1350 llegó al trono Pedro I, uno de los reyes que más controversia historiográfica ha provocado. Su reinado estuvo marcado por el conflicto con una parte muy significativa de la nobleza, a cuya cabeza se colocó su hermano, Enrique de Trastámara, hijo ilegítimo de Alfonso XI. La propaganda antimonárquica hacía referencia a su crueldad, a su locura y a su judeofilia¹⁹². Posiblemente, la leyenda de que en realidad era hijo de

¹⁸⁸ El asunto del envenenamiento de pozos tuvo mucho recorrido en Europa. Un judío germano *confesó* la receta: ranas, arañas, lagartijas, carne humana, hostias consagradas y corazones de cristianos, hervido y reducido a polvo. En EBAN (1987), p. 193. Pero no surgió con la peste, la acusación de emponzoñar el agua tenía cierta tradición. En Provenza, en 1306, se acusó a los judíos de Forcalquier de intentar contaminar el agua de un pozo público arrojando el cadáver de un niño. SHATZMILLER, J. (1973), *Recherches sur la communauté juive de Manosque au Moyen Âge. 1241-1329*. París : Mouton & Co, pp. 133-134.

¹⁸⁹ “En los más bajos estamentos sociales, del campo o de las ciudades, crecía el temor al maleficio que podía causar la muerte o diversas enfermedades. El maleficio podía derivarse de una simple maldición, de la magia de imágenes de conjuros, sortilegios o hechizos colocados en las proximidades de las casas de las víctimas, así como de toda clase de filtros, polvos o pócimas”. GONZÁLEZ DURO, E. (1994), *Historia de la locura en España*. Madrid: Temas de Hoy, p. 89.

¹⁹⁰ PULIDO SERRANO (2003), p. 17.

¹⁹¹ Expuso en *Mostrador de justicia* las doce razones por las que los judíos no adoptaban el cristianismo, entre las que se encontraban el no desear un cambio de vida, no perder un cargo en la aljama, vergüenza de bautizarse públicamente y, fundamental, porque Dios no lo quería. En BAER (1981), vol. I, pp. 261-62.

¹⁹² La imagen tradicional del rey, un “perturbado mental”, como leemos en SUÁREZ FERNÁNDEZ (1991), *La expulsión de los judíos de España*. Madrid: Mapfre, p. 168, fue establecida por la crónica del canciller López de Ayala, una obra de claro cariz enriquesta que desacreditaba a Pedro. De entre todas las semblanzas que hemos encontrado del rey nos ha llamado la atención esta de Quadrado, del siglo XIX: “El terror y el luto pesaron sobre la antigua capital mientras duró el reinado del feroz monarca: su venerable alcalde mayor Gutierrez Fernandez de Toledo degollado en Alfaro, su arzobispo D. Vasco hermano de este arrancado del pie del altar y enviado á morir en el destierro, sus rentas embargadas, sus servidores puestos en tortura, los confiscados tesoros del opulento judío Samuel Leví antes cómplice y victima luego de la real codicia, no calmaron la insaciable sed de sangre y oro que á Pedro el cruel

un judío, Pero Gil, no fue tomada muy en serio. Sin embargo, la idea de su benevolencia con los judíos, sí. ¿Pero fue real su judeofilia? ¿No sería igualmente propaganda del bando enemigo, y después victorioso, en un tiempo en el que la tolerancia hacia lo judío era socialmente reprobable? Sobre este asunto, la nota más significativa fue el ascendente que alcanzó en la corte el príncipe judío Samuel ha-Leví, tesorero real en 1353 y mecenas de la sinagoga erigida en 1361, contraviniendo las recomendaciones papales y la normativa vigente al respecto, algo que agradeció al monarca con inscripciones laudatorias en el *hejal* del templo. La propaganda de los Trastámara *olvidó* que, además de encumbrarlo, Pedro asesinó al judío cuando dejó de serle útil, mostrando así una actitud interesada similar al resto de reyes castellanos, anteriores y posteriores¹⁹³. Incluido el propio Enrique.

Pedro convocó las cortes solamente una vez (Valladolid, 1351), cuando preocupaban especialmente las consecuencias de la peste¹⁹⁴. Los procuradores pidieron reforzar las medidas restrictivas, añadiendo a las existentes la prohibición de que los judíos realizaran cualquier trabajo público los domingos. Aunque las disposiciones de Alcalá de 1348 nunca entraron plenamente en vigor, sí que se comprueba en la documentación que en ese momento se dedicaban a labores agrícolas más judíos que en décadas anteriores. No solo debido a la normativa: muchas tierras quedaron

aquejaba”, en PARCERISA, F. J. y QUADRADO, J. M. (1981), *Recuerdos y bellezas de España. Castilla la Nueva. Toledo* (ed. facsímil de la obra de 1853). Toledo: Zocodover, p. 259. Más información sobre la figura del canciller en VALDALISO, C. (2011), “La obra cronística de Pedro López de Ayala y la sucesión monárquica en la Corona de Castilla”, en *Edad Media. Revista de Historia*, 12. Valladolid: Universidad de Valladolid, pp. 193-211.

Muchos autores recientemente, como Ruiz Souza, creen que su mala fama se debe a que perdió la guerra (las crónicas que permanecen son las de los ganadores), pero tuvo de cruel lo que todos sus contemporáneos. Fue, según el historiador, uno de los monarcas más importantes de la Edad Media, que recogió el ideario de Jiménez de Rada para integrar el pasado en el presente, como demostró en la estética y la simbología del patio del palacio de la Montería, en los Alcázares de Sevilla. Sobre el papel de este rey y otros en la génesis del estado moderno véase RUIZ SOUZA, J. C. (2013), “Los espacios palatinos del rey en las cortes de Castilla y Granada. Los mensajes más allá de las formas”, en *Anales de Historia del Arte*, 23. Madrid: Universidad Complutense, pp. 305-331. Mucho antes ya se dudaba de que el apodo de “el Cruel” fuera acertado. Francisco de Pisa, en 1605, titula el apartado dedicado al rey como “Del Rey don Pedro, llamado el Iusticiero”, y dice que se le tiene “por hombre cruel, tyrano y sin piedad. Pero otros sienten muy al contrario, conuiene a saber, que fue un buen Rey, de grande animo, amador de justicia”. DE PISA (1974), p. 194. Sobre la imagen en el arte de Pedro I, CÓMEZ, R. (2006), “Iconología de Pedro I de Castilla”, en *Historia. Instituciones. Documentos*, 33. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 61-80. Y sobre su imagen en la literatura, SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Á. (1994), *La imagen del Rey don Pedro en la literatura del Renacimiento y del Barroco*. Guadalajara: AACHE Ediciones. En la p. 123 aparece un interesante romance: “Unos dicen que fue justo, / otros dicen que mal hecho, / que el rey no es cruel si nace / en tiempo que importa serlo, / y que no es razón que el vulgo / con el rey entre a consejo, / a ver si casos tan graves / han sido bien o mal hechos”.

¹⁹³ También olvidó otras acciones del rey Pedro, como la venta de los judíos de Jaén, unas 300 familias, como esclavos. VALDEÓN, J. (1968), *Los judíos de Castilla y la revolución trastámara*. Valladolid: Universidad de Valladolid, p. 49. Samuel ha-Leví y su sinagoga se tratan más detalladamente en los capítulos 3 y 5, respectivamente.

¹⁹⁴ Encontramos documentación exhaustiva sobre las cortes de Valladolid y otros asuntos de este reinado en DÍAZ MARTÍN, L. V. (1999), *Colección documental de Pedro I de Castilla 1350-1369*. Salamanca: Junta de Castilla y León.

desocupadas por la mortalidad de la peste, y todos los trabadores agrícolas eran bien recibidos¹⁹⁵.

El conflicto entre los hermanos, iniciado a mediados de los cincuenta, derivó en una auténtica guerra civil en 1366¹⁹⁶. Enrique se benefició de la ayuda de Aragón, Francia y el papado¹⁹⁷, mientras que el apoyo inglés a Pedro fue inconsistente. La victoria final de Enrique, con el legendario asesinato de su hermano incluido¹⁹⁸, provocó la instauración de una nueva dinastía, la Trastámara, y despejó la vía para la consolidación definitiva un grupo de poder, como escribió Suárez Fernández: “de este acontecimiento arranca uno de los rasgos más importante de la estructura social de España, el predominio de su aristocracia”¹⁹⁹.

Toledo y su comunidad judía también sufrieron el siglo. Además de las malas cosechas, la enfermedad y la crisis demográfica, la contienda civil afectó especialmente a la ciudad del Tajo. Los problemas comenzaron antes de la guerra, con el ataque en 1355 de las tropas enriqueistas a un barrio de la judería²⁰⁰. Con la guerra ya extendida, Toledo

¹⁹⁵ Aunque en poco tiempo las cosas volverán a ser como antes. Los judíos, ante el clima adverso, preferían la protección que la judería urbana les proporcionaba. También por motivos económicos: el préstamo era mucho más lucrativo que el trabajo de la tierra. Las mismas cortes de 1351 cuestionaron las disposiciones de Alcalá. Todos, en definitiva, sabían que era imposible ponerlas en práctica. LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 127.

¹⁹⁶ Es fácil, de hecho muchos autores lo señalan, establecer coincidencias entre esta guerra civil y la del siglo XX: duró 3 años, enfrentó a los sectores más reaccionarios (nobleza, terratenientes y clero) contra los más *progresistas* (incipiente burguesía urbana), uno de los bandos definió su lucha como “cruzada”, tuvo repercusión internacional, Burgos jugó un papel determinante... Según Valdeón “la denominación de la pugna entre Pedro I y Enrique de Trastámara como guerra civil, aunque pueda parecer a todas luces excesiva, tiene un cierto fundamento”. VALDEÓN, J. (2003), *Pedro I el Cruel y Enrique de Trastámara*. Madrid: Aguilar, p. 228.

¹⁹⁷ Además de la jerarquía, las bases del clero cristiano castellano también tuvieron “un papel de primer orden” en la victoria de Enrique, sobre todo por su labor propagandística, aunque el apoyo no fue unánime. NIETO SORIA, J. M. (1993), *Iglesia y génesis del estado moderno en Castilla (1369-1480)*. Madrid: Editorial Complutense, pp. 251-261.

¹⁹⁸ Así leemos en una crónica del siglo XVI: “... el Rey don Pedro derribo en tierra a don Enrrique, y viendo esto vn criado del mismo don Enrrique llamado Fernan Perez de Andrada, de antiguo y noble solar de Galizia, asio de su señor que estaua debaxo, y ayudole para que saliesse de peligro, diciendo estas palabras, Yo ni quito Rey ni pongo Rey en Castilla, mas ayudo a mi señor”. RADES Y ANDRADA, F. (1572), *Chronica de las tres Ordenes y Cauallerias de Santiago, Calatraua y Alcantara en el que se trata de su origen y sucesso, y notables hechos en armas de las Maestres y Caualleros de ellas y de muchos Señores de Titulo y otros Nobles que descenden de los Maestres y de muchos otros Linages de España*. Toledo: En casa de Juan de Ayala, fol. 60a.

¹⁹⁹ SUÁREZ FERNÁNDEZ (1980), p. 185.

²⁰⁰ ¿El asalto fue en Alcaná o en Alacava? ¿Existía realmente una judería menor? Sobre este debate se opina en el capítulo dedicado a la judería toledana. De momento, y siguiendo la historiografía tradicional, así se cuenta el episodio: “Ya dentro del pueblo, los sitiadores se entregaron al saqueo de las tiendas de la alcana; cercaron y atacaron la judería mayor, adonde no les fue posible penetrar; robaron las casas de Samuel Leví, tesorero y privado del rey, y mataron hasta mil doscientos hebreos entre hombres y mujeres, grandes y niños. ¡Horrible día fué para Toledo el 7 de Mayo del año 1355!”. MARTÍN GAMERO, A. (1979), *Historia de la ciudad de Toledo*. Toledo: Zocodover, p. 748. El original es de 1862.

En mayor o menor medida, casi todas las juderías de Castilla, especialmente las de Burgos, Briviesca, Miranda de Ebro, Cuenca, Valladolid y Nájera, padecieron el paso de las tropas (de ambos

padeció su particular asedio en la primavera de 1368. La ciudad, y especialmente los judíos toledanos, tomaron claro partido por Pedro, confirmando una vez más que “la historia de los reinos peninsulares está plagada de la fidelidad de los judíos para con su rey”²⁰¹; pero los focos de rebelión interno, con el arzobispo Gómez Manrique a la cabeza, trabajaron con eficacia para Enrique de Trastámara.

La guerra provocó en la ciudad un importante descenso demográfico (muertos en batalla, en prisión, de hambre, exilio) y su economía se derrumbó²⁰². La comunidad judía fue la más perjudicada y a partir de ese momento, más incluso que antes, se vio necesitada de un poder real sólido, que guardara el orden público y los protegiera de los desmanes populares que cada vez amenazaban con más asiduidad. En la Edad Media la violencia jugaba un papel fundamental, justificado y aceptado, en el orden social²⁰³. Las minorías y los marginados, por lo tanto, debían procurarse protección en esa “ruda turbulencia” diaria²⁰⁴ o sufrir las consecuencias. Los judíos, desde la llegada de los Trastámara, fueron quienes más las sufrieron.

1391

Enrique II, el rey Trastámara, se encontró con dos problemas al sentarse en el trono. El primero, que debía conceder todas las prebendas y privilegios prometidos a los señores que le auparon, las “mercedes”²⁰⁵. El segundo, que la argumentación antijudía que manejó su bando durante la guerra se podía volver en su contra. Los judíos eran necesarios y castigarlos como exigían los nobles y el pueblo llano hubiese sido nefasto para los intereses del reino, por lo que el rey tomó sus decisiones intentando

bandos), el asalto y pillaje de sus propios habitantes y las consecuencias de la victoria de Enrique. Para todos estos episodios relacionados con la guerra entre los hermanos véase el ya mencionado VALDEÓN, J. (2003), *Pedro I el Cruel y Enrique de Trastámara*. Madrid: Aguilar.

²⁰¹ BANGO (2002), “Judíos, moros y cristianos...”, p. 263.

²⁰² Para ahondar en la materia véase IZQUIERDO, R. (1986), “Repercusiones de una crisis y medidas para superarla. Toledo en el siglo XIV”, en *España Medieval*, 5. Madrid: Universidad Complutense, pp. 515-536.

²⁰³ Para Challet las revueltas eran no algo ajeno y molesto, sino una parte integrante del orden social. CHALLET, V. (2010), “Las revueltas medievales: ¿sociabilidades conflictivas o conflictos de sociabilidad?”, en MARTÍN CEA, J. C. (coord.), *Convivir en la Edad Media*. Burgos: Dos Soles, pp. 231-251.

²⁰⁴ “Por virtud de este universal contraste, de esas formas multicolores, con que todo se imponía al espíritu emergía de la vida diaria un incentivo, una sugestión apasionante, que se revela en los fluctuantes sentimientos de ruda turbulencia y áspera crueldad, pero también íntima emoción, entre los cuales oscila en la Edad Media la vida urbana”. HUIZINGA, J. (2001), *El otoño de la Edad Media*. Madrid: Alianza, p. 14.

²⁰⁵ Esas mercedes serán, especialmente, concesión de villas. MARTÍNEZ SOPENA, P. (2002), “Le rôle des petites villes dans l’organisation de l’espace en Castille”, en BOISSELLIER, S. y BOURIN, M. (dirs.), *L’espace rural au Moyen Âge. Portugal, Espagne et France (XIIe-XIVe siècle)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, p. 165. Sobre los señoríos y las relaciones feudales puede consultarse MARTÍN PRIETO, P. (2013), “Expresiones de consentimiento e ideología feudal en las tomas de posesión señoriales de la Castilla trastámara”, en NIETO SORIA, J. M. y VILLARROEL, O. (coords.), *Pacto y consenso en la cultura política peninsular. Siglos XI al XV*. Madrid: Sílex, pp. 93-125.

mantener el equilibrio entre lo prometido y lo necesario. Decretó medidas antijudías, algunas de ellas simbólicas²⁰⁶, pero a la vez confió diversos puestos de poder a miembros de la comunidad hebrea, como Yosef Pichó y Samuel Abravanel. No obstante, desde entonces fueron más conversos que judíos los que alcanzaron esos privilegios. Los judíos perdieron ascendente en los círculos cortesanos. Además, su antiguo esplendor científico y cultural se fue difuminando y destacaron pocos escritores²⁰⁷. Las cortes del reinado de Enrique trataron de manera sistemática las deudas contraídas con prestamistas judíos. Los procuradores pedían su aplazamiento, su quita, incluso su anulación. En las de Toro de 1371 se quejaron igualmente del estatus que alcanzaban algunos judíos y del poder, real o simbólico, que mantenían sobre muchos cristianos en la corte. Aunque al rey no le convenía, la propaganda antijudía continuó tras la victoria, como se desprende del *Libro Rimado de palacio* del cronista más importante de su tiempo, el canciller Pedro López de Ayala:

*Allí vienen los judíos que están aparejados
para beber la sangre de los pobres cuitados;
presentan sus escriptos, que tienen concertados
e prometen sus joyas e dones a privados.*

(...)

*Allí fazen judíos el su repartimiento
sobre el pueblo que muere por mal defendimiento
e ellos entre sí luego apartan medio cuento,
que han de aver privados, quál ochenta, quál çiento²⁰⁸.*

Entre las decisiones reales, una asoma como la más perjudicial para la comunidad mosaica: Enrique accedió a que los municipios no respondieran subsidiariamente ante la muerte de un judío. A partir de ese momento, el interés económico que la ciudad tenía en que los judíos no fueran atacados desapareció. También se pidió el derribo de los sistemas defensivos de las juderías, como las cercas de Toledo, una ya construida y otra en proceso; el rey, sin embargo, ordenó que se abrieran las puertas necesarias, pero no autorizó los derribos.

²⁰⁶ Como la imposición a los judíos toledanos una multa de 20.000 doblas por su apoyo a Pedro. AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. II, p. 571.

²⁰⁷ NAVARRO (2002), p. 305.

²⁰⁸ LÓPEZ DE AYALA, P. (1993), *Libro Rimado de Palacio* (ed. de Kenneth Adams). Madrid: Cátedra, pp. 178-179. Sobre el canciller y esta obra escribió Valdeón: "... al margen de ser cronista, fue también un magnífico escritor. Su obra más relevante, sin duda de carácter poético, fue el Rimado de Palacio, la cual redactó cuando se encontraba preso en las tierras de Portugal, después de la derrota sufrida por el ejército castellano-leonés en la batalla de Aljubarrota". VALDEÓN, J. (2009), "Don Pedro López de Ayala: el mejor cronista castellano-leonés de la época medieval", en AMRAN, R. (coord.), *Autour de Pedro López de Ayala*. París: Indigo, p. 173. También véase "Un testimonio de la Crisis de la Sociedad Feudal en la siglo XIV: El Rimado de Palacio de Pedro López de Ayala", en FRANCO SILVA, A. (2000), *En la Baja Edad Media*. Jaén. Universidad de Jaén, pp. 445-476.

Juan I sucedió a su padre Enrique. De su reinado cabe destacar la derrota ante los portugueses en Aljubarrota. Su política hacia los judíos siguió la senda de sus predecesores, manteniendo en puestos importantes a Samuel Abravanel y a Salomón ha-Leví (futuro Pablo de Santa María y obispo de Burgos como converso²⁰⁹). Presidió las cortes de Soria (1380) y las de Valladolid (1385). En las primeras, y a raíz del controvertido ajusticiamiento de Yosef Pichó en Burgos por una intriga de sus correligionarios, decretó que los tribunales judíos no pudieran juzgar delitos de sangre, que deberían someterse a partir de entonces a la justicia cristiana:

...que de aqui adelante non sea osado ningund judio de nuestros rregnos (...) de entremeterse de judgar ningund pleito que sea criminal²¹⁰.

El hijo de Juan, Enrique III, se casaría con Catalina de Lancaster, la nieta de Pedro I, por lo que se unieron las dos dinastías separadas tras la guerra. En el inicio de su reinado se vivió uno de los momentos más críticos en la historia del judaísmo: las persecuciones de 1391. El antijudaísmo que sustentó la contienda en el bando Trastámara fue imposible de contener. La imagen del judío se encontraba ya muy deteriorada. El asunto financiero estaba indudablemente detrás del acoso y las persecuciones, con el contrasentido de que los judíos se vieron conducidos al préstamo porque las autoridades cristianas prohibieron hacerlo a los suyos. Los desmanes de 1391 son bien conocidos. Desde finales de los setenta el arcediano de Écija, Ferrán Martínez, “esa víbora que acechaba a Israel”²¹¹, se lanzó a la predicación antijudía utilizando una variada argumentación. Por un lado, las ideas del *Pugio Fidei* y de los conversos más incisivos; por otro, la normativa papal, como la bula de Gregorio XII contra Enrique II (1375) en la que censuraba la protección que el rey castellano otorgaba a los judíos. El arcediano se manejaba con tal fiereza que hubo de ser reconvenido por el arzobispo de Sevilla, Gómez Barroso, y por el rey:

Nos, el Rey, ffassemos saber á vos Ferrant Martines, Arçediano de Écija, quel Aljama de los judíos de la muy noble Cibdat de Sevilla se nos enbiaron querellar, é dissen que vos que les ffassedes mal é dapno é que andades predicando contra ellos cosas malas é deshonestas²¹².

El aludido respondió en una carta en la que mostraba sus intenciones:

... si yo derecho fisesse, que veynte é tres sinagogas que están en la judería de esta Cibdat adeficadas contra Dios é contra derecho, serian todas derribadas por el suelo,

²⁰⁹ Acerca del pensamiento del obispo sobre varios temas, como las imágenes y la iconoclastia judía, véase PEREDA, F. (2007), *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*. Madrid: Marcial Pons, pp. 88-98.

²¹⁰ Extraído de SUÁREZ BILBAO (2000), p. 378.

²¹¹ Así lo definió Yacob Albenah en la *Elegía de los mártires de Toledo*. En SANZ VALDIVIESO (1984), p. 144.

²¹² Carta de reprobación del rey Juan I, fechada en 1388, recogida en AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. II, pp. 581-83.

*porque las fesieron contra Dios é contra la ley, alzándolas é apostándolas más de lo que es ordenado de derecho*²¹³.

Obligado el arcediano a detener su cruzada, entendió sin embargo en las muertes del rey y del arzobispo, acaecidas con pocos meses de diferencia, un signo divino para continuar alentando a las masas, orgulloso “con el fruto de sus razonamientos, i viendo lo pobre que andaban las gentes plebeyas con la impunidad del suceso pasado”²¹⁴. Sus resultados fueron excepcionales. A principios de 1391 comenzó la violencia antijudía en Sevilla²¹⁵ y se extendió rápidamente por toda Andalucía (Alcalá de Guadaira, Carmona, Écija, Úbeda, Baeza...) y el resto de Castilla (Ciudad Real, Cuenca, Toledo, Burgos...), llegando también a la corona de Aragón, especialmente a Cataluña²¹⁶. Todo ocurrió en tres meses. Las motivaciones de los asaltantes fueron muy variadas. Algunos creían realmente las consignas religiosas: los judíos eran deicidas y no merecían existir. Se les consideraba, según Adolfo de Castro, “zarzas, ortigas i abrojos que suelen crecer en los sembrados”²¹⁷. A otros les movía el pillaje o simplemente la satisfacción de seguir a la masa, sin olvidar a los que lo hacían por motivos económicos. Destruídos los documentos y muerto el prestamista, desaparecía la deuda²¹⁸. Varios grupos se desplazaban de pueblo en pueblo, los denominados “matadores de judíos”. Y mientras los desmanes se producían, los regentes de Enrique III organizaban su gobierno; cuando quisieron poner orden, muchas juderías habían sido arrasadas. La reacción contra los asaltantes resultó muy tibia. Martínez fue detenido en 1395 pero no consta que fuera ajusticiado²¹⁹. ¿A quién culpar de lo

²¹³ Respuesta del arcediano también en AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. II, p. 586-589.

También recoge la prohibición del arzobispo a las prédicas de su arcediano (pp. 592-94).

²¹⁴ DE CASTRO (1992), p. 82.

²¹⁵ La iniciaron unos marineros que se encontraban en barcos anclados en el puerto de Sevilla. BEINART (1992), “La conversión en masa y el problema de los conversos en el siglo 15”, en *El Legado de Sefarad*, p. 356.

²¹⁶ El sabio Hasday Crescas dirigió una carta a los judíos de Aviñón para narrarles el episodio. Comenzaba así: “Un mar de llàgrimes vessen els meus ulls pels exiliats de Jerusalem que eren a Sefarad” (“Un mar de lágrimas derraman mis ojos por los exiliados de Jerusalén que estaban en Sefarad”). En FELIU, E. (2004-2005), “Sobre la lletra que Hasday Cresques adreça a la comunitat jueva d’Avinyó parlant dels avalots de 1391”, en *Tamid*, 5. Barcelona: IEC, Societat Catalana d’Estudis Hebraics, p. 174.

²¹⁷ DE CASTRO (1992), p. 83. En esta obra, de 1848, De Castro se mostró muy crítico no solo con el arcediano, sino con el populacho que seguía sus consignas.

²¹⁸ Vicens Vives estableció otra causa de las persecuciones: “El dinero continuó costando caro en una sociedad ambiciosa y poco dada al trabajo. De aquí la violencia de los choques de 1391, cuando los judíos fueron perseguidos en Castilla, acusados de la carestía de la vida y de la ruina de muchos personajes importantes”. El acaparamiento del dinero en pocas manos, y la falta de liquidez consecuente, por tanto, estaba en la base de la carestía de la vida. “Como no había capitales estabilizados en manos de banqueros, como los judíos, y más tarde los conversos, eran los recaudadores de la Órdenes Militares y de la Iglesia, es lógico que el dinero que se escapaba del control de los genoveses fuese a parar a sus manos. De vez en cuando había un progirom, el dinero volvía a circular; poco después retornaba a sus antiguos poseedores”. El autor, como leemos, resalta la importancia de los genoveses y los conversos, cristianos, en el comercio del dinero. VICENS VIVES, J. (1979), *Historia económica de España*. Barcelona: Vicens Vives, pp. 259-260.

²¹⁹ A pesar de que “fit tant de mal non seulement aux Juifs, mais à l’Espagne tout entière”. (“hizo tanto mal no solo a los judíos, sino a España entera”). KAYSERLING, M. (1899), “L’archidiacre

ocurrido? ¿No tuvo nada de persecución religiosa, como pensaba ya López de Ayala? El cronista creía que “todo esto fué cobdicia de robar, segund pareció, mas que devoción”²²⁰. Sin duda, fue un asunto multicausal y con una culpabilidad compartida, que iba desde el pueblo llano y la élite eclesiástica, según Pérez²²¹, hasta las órdenes mendicantes, como creía Shahak²²². Para algunos, como Américo Castro, las matanzas de 1391 son consecuencia de la guerra civil. Izquierdo también opina que aquel episodio armado deterioró claramente la convivencia²²³. Las juderías sufrieron un descenso significativo de su población. A los asesinados y huidos se unieron los convertidos al cristianismo. Si en páginas precedentes se criticó el uso ligero de la expresión “gran ola de conversiones”, como cuando el reino visigodo se convirtió oficialmente al catolicismo, ahora llega el momento de utilizarla sin dudar de su conveniencia. Para Pérez, más de la mitad de los judíos se convirtió entre 1391 y 1415, quedando solo 100.000 en la Península²²⁴. Amran escribió que entonces “vemos iniciarse el proceso irreversible de las conversiones en masa y los problemas de tipo religioso, social y también económico que ello conlleva”²²⁵. El judaísmo peninsular entró en una decadencia de la que no se repondría. Según Valdeón, dejó de ser el gran problema religioso, “pasando en cambio a primer plano el problema converso”, en el que se mezclaban, además de la religión, muchas otras variantes, como la económica y la social²²⁶. La mayoría de las conversiones fue forzada, acelerada, sin ninguna preparación doctrinal, y en no pocas veces sin romper los lazos con los antiguos correligionarios.

Ferrand Martinez et les persécutions de 1391”, en *Revue des Études Juives*, 38. París: Société des études juives, p. 267.

²²⁰ LÓPEZ DE AYALA, P. (1780), *Crónicas de los reyes de Castilla don Pedro, don Enrique II, don Juan I, don Enrique III*. Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha, p. 391. También en AMRAN, R. (2009), “Los judíos en las crónicas de Pedro López de Ayala: los acontecimientos de 1391”, en AMRAN, R. (coord.), *Autour de Pedro López de Ayala*. París: Indigo, pp. 203-219.

²²¹ “La Iglesia no será responsable de las persecuciones y matanzas cometidas por el populacho. Desde luego, pero no se puede impunemente explicar al populacho durante siglos y siglos que los judíos son una raza maldita y desentenderse de las consecuencias que saca el vulgo de esas predicaciones”. PÉREZ (2004), p. 9.

²²² “... en todas las peores persecuciones judías la élite dirigente —el emperador y el papa, los reyes, la alta aristocracia y el alto clero, así como la rica burguesía de las ciudades autónomas— siempre estuvieron de parte de los judíos. Los enemigos de los judíos se encontraban entre quienes estaban cerca de ellos en la vida y en los intereses cotidianos, como los frailes de las órdenes mendicantes”. SHAHAK (2002), p. 169. El texto hace referencia a las persecuciones en general sufridas por los judíos en toda Europa, no específicamente a las de 1391.

²²³ IZQUIERDO (2010), p. 210.

²²⁴ PÉREZ (1999), p. 107. Aunque las cifras varían. Mitre prácticamente dobla el número de judíos existentes en la Península antes de 1391. MITRE (1979), p. 281.

²²⁵ AMRAN, R. (2002), “Mito y realidad de los conversos castellanos en el siglo XV”, en VV. AA., *Judaísmo Hispano*. Madrid: CSIC, vol. II, p. 595.

²²⁶ VALDEÓN (1983), p. 139. Sobre este asunto también puede consultarse el clásico BENITO RUANO, E. (1972), “Del problema judío al problema converso”, en VV. AA., *Simposio Toledo judaico*. Toledo: Publicaciones del Centro Universitario de Toledo, pp. 7-28; y del mismo autor (1976), *Los orígenes del problema converso*. Barcelona: El Albir.

El acoso no concluyó en 1391. En 1405, en las cortes de Valladolid, se recogieron disposiciones anteriores y se incidió en una de las medidas más recordadas desde Letrán y nunca respetadas: el distintivo en la ropa. En España debería ser una “sennal de panno vermejo, toda llena en las ropas que troxieren de suso e que la trayan en el onbro derecho, de parte de delante”, aunque se eximía de mostrarla por los caminos para evitar asaltos²²⁷. Enrique III, por otra parte, utilizó a los judíos cuando le convenía por motivos personales. Dos de ellos, Meir Alguadex y Mosé ben Abraham ibn Zarzal, ejercieron de médicos en la corte. El primero, además, fue *rab* mayor de Castilla.

La ciudad de Toledo sufrió un importante descenso demográfico en la segunda mitad del siglo XIV. Tuvo como uno de sus principales personajes al arzobispo Pedro Tenorio, sentado en la silla episcopal desde 1377. Tenorio mostró una actitud ambigua hacia los judíos. Defendía la postura oficial de la iglesia pero a la vez los utilizaba para sus intereses personales. De hecho, tomó al rabí Haym ha-Leví como médico personal y posteriormente le nombró juez principal de las aljamas del arzobispado²²⁸. Bajo su mandato se comenzaron las obras del claustro de la catedral, para lo cual tuvo que desalojar los comercios, algunos de ellos judíos, en Alcaná, y trasladarlos a una zona próxima²²⁹. Dos años más tarde, en 1391, las revueltas llegaron a Toledo y de los ataques la aljama nunca se repuso²³⁰. El resto de la ciudad también notó las consecuencias: se perdieron muchas rentas que algunas instituciones religiosas mantenían sobre los tributos de la aljama.

1.4. CONFLICTO Y FIN

CONVERSOS Y ANTICONVERSOS

Cuando murió Enrique III su hijo Juan tenía un año. Hasta que alcanzara la mayoría de edad sería la mujer de Enrique, Catalina de Lancaster, junto con Fernando de

²²⁷ En SUÁREZ BILBAO (2000), p. 109.

²²⁸ Le consideraba, a pesar de su sangre judía, un hombre bueno. LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 428. Más información sobre el caso en el capítulo dedicado a la relación entre judíos y conversos. Y más sobre el campo de la medicina en GARCÍA BALLESTER, L. y VÁZQUEZ DE BENITO, C. (1990), “Los médicos judíos castellanos del siglo XIV y el galenismo árabe: el *Kitab al-tibb al-qastali al-maluki* (*Libro de medicina castellana regia*) (c. 1312), en *Asclepio. Revista de Historia de la medicina y la ciencia*, 42, 1. Madrid: CSIC, pp. 119-148.

²²⁹ En el nuevo Alcaná, donde actualmente se encuentran las Cuatro Calles, seguían ocupando tiendas algunos judíos a finales del siglo XV. LEÓN TELLO, P. (1993), “Los judíos de Toledo en el último cuarto del siglo XV”, en VV. AA., *La expulsión de los judíos de España*. Toledo: Caja Castilla-La Mancha, p. 100.

²³⁰ El poema de Jacob Albenah, *Elegía a los mártires de Toledo*, del que se hablará más adelante, da buena cuenta de ello. SANZ VALDIVIESO (1984), pp. 133-155.

Antequera, quien se ocupara del gobierno. En el plano religioso la voz más poderosa fue la de Vicente Ferrer, el predicador que recorría los caminos arengando a las masas contra los herejes, los musulmanes y los judíos²³¹. Comenzó sus prédicas antes de las matanzas de 1391, pero ningún documento le hace protagonista de tal episodio. Cobró especial relevancia bien entrada la primera década del siglo. Sus discursos contenían un marcado carácter apocalíptico y se hacía acompañar por una cohorte de belicosos seguidores que configuraban un espectáculo impactante. Allí donde llegaba, los judíos huían, o al menos procuraban permanecer invisibles mientras durase la visita. La influencia de Vicente Ferrer fue determinante, según León Tello, en el ordenamiento de Catalina de Lancaster de 1412 (también conocido como leyes de Ayllón o segundo ordenamiento de Valladolid)²³². La redacción corrió a cargo, posiblemente, del converso Pablo de Santa María, aunque en realidad fue una simple recopilación de normas anteriores, las más estrictas, que tenía como fin dismantelar el judaísmo. De haberse llevado a la práctica la pervivencia de la comunidad hebrea hubiera sido imposible. Entre otras cosas, se les prohibía ejercer la mayoría de oficios a los que se dedicaban tradicionalmente, como las finanzas y la medicina. Igualmente les vetaba la posibilidad de impartir justicia interna y decretaba que su aspecto (calzado, ropa, complementos, peinado) estuviera acorde con su condición de excluidos. La mayor novedad era la restricción de movimientos, pues los judíos debían quedar confinados en sus barrios y solo salir con permiso:

Que sean çercados de una cerca en derredor e tenga ésta una puerta sola, por donde se manden en tal çírculo, e que en el dho çírculo e los que asy fueren asignados, moren los tales judíos e judías e moros e moras e non en otro logar nin casa fuera de él²³³.

El ordenamiento de Catalina de Lancaster demostraba dos cosas:

1. A pesar de los reiterados intentos, muchas de las disposiciones antijudías seguían sin respetarse: a las autoridades no les interesaba perder lo que los judíos aportaban, en términos financieros, productivos y culturales.

²³¹ Así procedía, según el cronista Eliyahu Capsali: "... con lengua mentirosa, dulce y hermosa, congregó multitudes. Lanzó infamias contra los judíos y les imputó acusaciones y pecados. Bautizó a niños y a niñas -¡abominaciones!-, perjudicó muchísimo al pueblo de Adonay y espada, asesinato y destrucción sobre ellos cayó". En MORENO KOCH, Y. (2005), *El judaísmo hispano según la crónica de rabí Eliyahu Capsali*. Granada: Universidad de Granada, p. 113.

²³² LEÓN TELLO (1979), vol. I, pp. 195-196.

²³³ El ordenamiento constaba de 23 disposiciones restrictivas, dirigidas también a los mudéjares. Además de lo mencionado, se les prohibía alternar con cristianos (en comidas, fiestas, entierros), manejar dinero ajeno, ir armados y anteponer "don" a sus nombres. El texto aparece, entre otros, en AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. II, pp. 618-626; SUÁREZ BILBAO (2000), pp. 425-430; y LEÓN TELLO (1979), vol. I, pp. 446-449. El propio regente Fernando de Antequera, ante las protestas generalizadas, prefirió que el ordenamiento se mantuviera en suspenso hasta que se estudiaran sus disposiciones más detenidamente. TORRES FONTES, J. (1960), "Moros, judíos y conversos en la regencia de Don Fernando de Antequera", en *Cuadernos de historia de España*. Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras, p. 69.

2. El antijudaísmo latía en el corazón de la sociedad cristiana y cualquier resorte (voluntad regia, crisis económica, crisis bélica) lo hacía palpable.

A nivel europeo, el panorama no estaba mucho más despejado. En 1415 el papa Benedicto XIII emitió la bula antijudía *Ex si Doctores gentium* por la que prohibía el Talmud, “forjado por aquellos perversos e impíos autores”, y solo se permitía la existencia de una sinagoga por población, teniendo que derribar las demás, amén de otras restricciones similares a las del ordenamiento castellano²³⁴. Al menos, el papa pedía que se los tratara con benevolencia:

Conviene también a la religión y mansedumbre cristiana prestar de buen grado el humano auxilio a los judíos contra las injustas persecuciones (...) Con más dulzura que aspereza deben, por tanto, ser tratados.

Benedicto participó en algunas de las famosas controversias, como la de Tortosa (1413-14), en las que se *teatralizaba* una discusión entre rabinos y sabios de la Iglesia y perdían los primeros en su defensa de la autenticidad del Talmud²³⁵. Se realizaron varias disputas de este tipo pero su objetivo principal, las conversiones en masa, no se alcanzó nunca.

En 1419 Juan II fue declarado mayor de edad. Como rey siguió una línea mucho menos agresiva que su madre hacia los judíos, siendo “un magnífico ejemplo”, según Cantera Montenegro, de cómo el destino de la comunidad judía dependía de qué monarca gobernara²³⁶. Derogó alguna de las medidas del ordenamiento de 1412, por sensibilidad (eran excesivas: ni los deicidas merecían tanto castigo) y por pragmatismo (su cumplimiento equivalía al colapso económico). Como sus predecesores, protegió y usó a sus judíos:

²³⁴ El papa aclara que solo buscan el bien de los judíos: “Nosotros, que ardientemente deseamos cohibir las fraudulentas astucias de los judíos y apartar de sus miradas la caliginosa niebla de la ceguedad”. El documento lo encontramos en AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. II, pp. 625-653. La bula no tuvo casi efecto porque en 1417 el papa fue destituido en el Concilio de Constanza y su sucesor, Martín V, anuló sus edictos. Aunque más tarde, en 1431, Eugenio IV recomendó su cumplimiento.

²³⁵ El actor principal del bando cristiano fue el converso Jerónimo de Santa Fe, a quien podemos seguir en ALBA, A. Y SAINZ DE LA MAZA, C. (2011), “La tradición judía como arma antijudía: los relatos rabínicos de Jerónimo de Santa Fe”, en *Violence et identité religieuse dans l’Espagne du XVe au XVIIe siècles*, pp. 257-287. Para profundizar en la controversia de Tortosa véase ORFALI, M. (1998), *Talmud y Cristianismo. Historia y causas de un conflicto*. Barcelona: Riopiedras. Más recientemente, DEL VALLE, C. (2010), “La disputa de Tortosa: la antigua versión original hispana de las Actas”, en *Iberia Judaica*, 2. Alcobendas: Aben Ezra Ediciones, pp. 203-216.

²³⁶ CANTERA MONTENEGRO, E. (2012), “La legislación general acerca de los judíos en el reinado de Juan II de Castilla”, en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 25. Madrid: UNED, p. 144.

*Los judíos et moros son propios et cosa mía et de mi cámara, ca Yo los tomo, et rescibo en mi guarda, et so mi seguro et amparo, et defendimiento Real*²³⁷.

Bel Bravo se refiere al periodo comprendido entre 1419 y 1432 como “etapa de reconstrucción”²³⁸. Nosotros preferimos la palabra “apuntalamiento”, porque en ningún caso se alcanzó la situación de los mejores días. Durante esos años, simplemente, se crearon condiciones para posponer el trágico final. Se relajó el acoso y se vivió cierto renacimiento cultural, con la *Biblia de Alba*, “un monumento a la tolerancia”²³⁹, como obra más significativa. El condestable Álvaro de Luna fue la figura más influyente del gobierno de Juan II y no tuvo reparos en rodearse de conversos y defenderlos en los momentos conflictivos. Aunque su cabeza fue pedida por los sediciosos de Toledo en la revuelta anticonversa de 1449, no cayó en desgracia hasta años después, cuando fue apartado de sus cargos y finalmente ejecutado, en 1453, por desavenencias con la segunda esposa del rey, Isabel de Portugal²⁴⁰. Las cortes fueron menos duras con los judíos y en muchos casos solo se trataba de recordar viejas normas que no se cumplían, como las referentes a sus ropajes, que no podían ser elegantes ni mucho menos ostentosos. También se intentaba restringir su acceso a algunas profesiones. Así se manifestó Alfonso de Chirino, médico de Juan II, sobre las intenciones de los médicos judíos:

²³⁷ Extraído de BANGO (2002), “Judíos, moros y cristianos...”, p. 262. La pragmática de 1443 en la que Juan II toma bajo su protección a moros y judíos del reino aparece en AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. III, p. 582.

²³⁸ BEL BRAVO (1997), p. 161.

²³⁹ FERNÁNDEZ MARCOS, N. (2002), “La Biblia y los judíos en la Castilla medieval”, en *Memoria de Sefarad*, p. 195. La expresión nos acerca a Américo Castro, cuando afirmó que “el Alcorán, fruto del sincretismo religioso, era ya un monumento a la tolerancia, puesto que fundía las creencias islámicas con las del judaísmo y el cristianismo”. CASTRO (2001), p. 199. La *Biblia de Alba* fue romanceada por Mosé Arragel por encargo de Luis Guzmán y tiene comentarios al texto bíblico de sabios cristianos y judíos. Así justifica Guzmán sus motivos para realizar el trabajo: “Nos el Maestre de Calatrava enviamos mucho saludar a vos, rabí Mosé Arragel, nuestro basallo en la nuestra villa de Maqueda, (...) Es nos dicho que soys muy sabio en la ley de los judíos, e que ha poco que ende venistes morar (...) Rabí Mose: sabed que auemos cobdiçia de vna biblia en rromañe, glosada e ystoriada, lo qual nos dicen que soys para la fazer assy muy bastante. E a la asy demandar nos mouio dos cosas: una, que las biblias que oy sson falladas el su rromañe es muy corrupto: segunda, que los tales como nos auemos necesario la glosa para los passos oscuros”. En FERNÁNDEZ MARCOS (2002), p. 202. Para Fellous, “Ce manuscrit est un pur produit espagnol car, au XVème siècle, c’est seulement dans la péninsule ibérique qu’une collaboration judéo-chrétienne pouvait encore s’établir”. (“Este manuscrito es un puro producto español puesto que, en el siglo XV, solo en la península Ibérica se podía establecer una colaboración judeo-cristiana”). FELLOUS, S. (1998), “La Biblia de Alba. L’iconographie ambiguë”, en CARRETE, C. y MEYUHAS, A. (eds.), *Creencias y culturas. Cristianos, judíos y musulmanes en la España Medieval*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca. Universidad de Tel Aviv, p. 79. Nosotros también hemos consultado el facsímil del ejemplar de 1624, editado en 1992 por Fundación de Amigos de Sefarad, en Madrid, y Facsimile Editions, en Londres.

²⁴⁰ Las palabras del rey justifican la caída de su colaborador: “... aunque fue por mi requerido, mandado, e amonestado por muchas vezes que se templase e hemandase çerca dello e se dexase de seguir e leuar adelante tan malo e errado camino e soberuioso proposito nunca lo quiso fazer”. En ABELLÁN PÉREZ, J. (ed.) (1984), *Documentos de Juan II*. Murcia: Academia de Alfonso X el Sabio, pp. 669-670. Con Isabel de Portugal Juan tendrá a Isabel la católica. A su sucesor, Enrique IV, lo tuvo con su primera esposa, María de Aragón.

*Dañan unos a otros, mayormente los físicos judíos e los que sus obras fazen, movidos con invidia enforrada en avaricia, fingiendo mentiras con lenguas venenosas, testimoniando falsedat, robando las famas de los que son culpantes, dañándoles con los señores e la otra gente, mostrándose a forma de omnes mansos, aviendo coraçones de bestias fieras*²⁴¹.

El judío de corte más importante fue Abraham Benveniste, *rab* mayor y almojarife de Castilla, que tendrá mucha influencia en el gobierno de Álvaro de Luna y dirigirá en gran medida ese momento de apuntalamiento que hemos señalado²⁴². Benveniste fue, a los pocos meses de alzarse al cargo del *rab* mayor, el impulsor de las *taqqanot* de Valladolid (1432), las ordenanzas judaicas más importantes de Castilla en la Edad Media. Son, además de disposiciones legales, un manifiesto de orgullo, donde se regula el funcionamiento de las aljamas y las normas de comportamiento social y moral de la comunidad²⁴³. Fueron aprobadas por Juan II, en un reconocimiento tácito de que 1391 y la subsiguiente conversión forzada no servía para alcanzar el objetivo de la homogeneidad religiosa en Castilla.

A mediados del siglo XIV el judaísmo era, sin embargo, un asunto secundario en la sociedad castellana. El gran problema religioso lo constituía el criptojudaísmo. Como sabemos, el recurso de la fuerza y no de la convicción provocó conversiones dudosas, y si los enemigos de antes (los judíos) estaban a la vista y bien localizados, los de ahora (los falsos conversos) eran irreconocibles y se encontraban infiltrados (“hormigueaban”, según Márquez Villanueva²⁴⁴) en todos los sectores laborales, estructuras académicas y de poder, incluso en la iglesia, porque el converso era oficialmente un cristiano que disfrutaba de todos los derechos de los cristianos²⁴⁵.

²⁴¹ Extraído de GONZÁLEZ DURO (1994), p. 130. En tiempos de Catalina de Lancaster ya se había prohibido a los judíos ejercer la medicina, pero la ordenanza no entró en vigor por falta de suficientes profesionales entre los cristianos.

²⁴² El cargo de *rab* mayor fue restablecido por Álvaro de Luna después de la crisis de principios de siglo. SUÁREZ BILBAO, F. (2004), “Cristianos contra judíos y conversos”, en DE LA IGLESIA, J. I. (coord.), *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, p. 466. Información sobre Benveniste (su origen, su función en la corte, su papel de prestamista, su dirección en las ordenanzas de Valladolid...) en CANTERA MONTENEGRO, E. (2014), “Algunas notas sobre Abraham Bienveniste, Rab Mayor de los judíos y tesorero real en tiempos de Juan II de Castilla”, en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 27. Madrid: UNED, pp. 161-192.

²⁴³ GARCÍA CASAR, M^a F. (2002), “De la Sefarad judía a la España conversa”, en *Memoria de Sefarad*, p. 435. Las *taqqanot* de Valladolid son tratadas más extensamente en el capítulo 3 de este trabajo.

²⁴⁴ MÁRQUEZ VILLANUEVA, F. (2006), *De la España judeoconversa. Doce estudios*. Barcelona: Bellaterra, p. 140.

²⁴⁵ A los conversos que, según él, alteraban la convivencia, se refirió Lope de Barrientos, obispo de Cuenca, como “algunos çiañadores de la nación de los convertidos del pueblo de Israel”. GONZÁLEZ ROLÁN, T. y SAQUERO, P. (2012), *De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del relator*. Madrid: Aben Ezra Ediciones, p. 121.

En Toledo se constituirá bajo el reinado de Juan II el primer gobierno municipal estable, con sede en el hospital de Santa María de Paz, en el espacio que hoy ocupa el edificio del Ayuntamiento. En 1422 se establecieron los dos cabildos, el de regidores y el de jurados²⁴⁶. En 1446 llegó a la silla arzobispal Alfonso Carrillo y en su ministerio se produjo el acontecimiento social más importante de la época: la revuelta anticonversa de 1449²⁴⁷. Ante la necesidad de financiar la guerra con Aragón, Álvaro de Luna estableció un nuevo impuesto. Los contribuyentes toledanos se negaron a pagar alegando antiguos privilegios y el descontento degeneró en una revuelta anticonversa, con la excusa de que el recaudador designado por De Luna, Alonso de Cota, era cristiano nuevo²⁴⁸. Los incidentes se concentraron especialmente en el barrio de la Magdalena, zona residencial de los conversos más adinerados. Pedro Sarmiento, alcaide del Alcázar y líder de la revuelta, los acusó de utilizar el impuesto para su propio beneficio y a Álvaro de Luna de favorecerlos en perjuicio de los cristianos viejos. Le secundaron, según el cronista Pedro de Alcocer, “los simples, y ignorantes que eran muchos, y seguido de los malos y alborotadores que no eran pocos, y por fuerza obedecido de los buenos”²⁴⁹.

Sarmiento fue el responsable del primer estatuto de limpieza de sangre, cuyo objetivo era limitar la presencia de los conversos en puestos de responsabilidad y en cargos públicos, además de restringir sus movimientos en los círculos dirigentes:

... que ningún confesso del linaje de los judíos no pudiese aver ni tener ningún ofiçio ni benefiçio en la dicha çibdad de Toledo (...) ofiçios en que mucho consiste el servicio del dicho señor rey e gran parte del bien de toda la cosa pública de la dicha çibdad, y avían visto y entendido y a todos era notorio que los más de los dichos confessos

²⁴⁶ El primero estaba constituido por notables de la ciudad (“extraídos de las clases más influyentes”) por designación real. Junto con los dos alcaldes, el alguacil mayor y el corregidor formarán el verdadero gobierno de la ciudad. El segundo, conocido también como “procuradores de lo común”, estaba formado por representantes de las clases medias y populares. Más información en el capítulo “Gobierno de una república ciudadana. Evolución histórica y caracteres institucionales, políticos y sociales de un municipio castellano”, en ARANDA PÉREZ, J. (1999), *Poder y poderes en la ciudad de Toledo. Gobierno, sociedad y oligarquía en la Edad Moderna*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 31-70. También en MONTERO TEJADA, R. M^a (1990), “La organización del Cabildo de jurados de Toledo (1422-1510)”, en *Espacio, Tiempo, Forma, Serie III, Historia Medieval*, 3. Madrid: UNED, pp. 213-256. Y en MOLÉNAT, J.-P. (1991), “L’oligarchie municipale de Tolède au XVe siècle”, en VV. AA., *Tolède et l’expansion urbaine en Espagne (1450-1650)*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 159-177.

²⁴⁷ Estudiada en profundidad en BENITO RUANO, E. (1961), *Toledo en el siglo XV*. Madrid: CSIC. También en CONDE, M., PÉREZ MARTÍN, A. y DEL VALLE, C. (2008), *Alonso Díaz de Montalvo. La causa conversa*. Madrid: Aben Ezra Ediciones. Sobre sus consecuencias en el resto de Castilla véase LÓPEZ GÓMEZ, Ó. (2014), “El impacto de las revueltas urbanas en el siglo XV. A propósito de la rebelión de 1449 en Toledo”, en *Edad Media. Revista de Historia*, 15. Valladolid: Universidad de Valladolid, pp. 175-191.

²⁴⁸ Para seguir el rastro de la familia Cota véase CANTERA BURGOS, F. (2011), *El poeta Rodrigo Cota y su familia. Otros dos estudios sobre cancioneros*. Miranda de Ebro: Fundación cultural “Profesor Cantera Burgos”.

²⁴⁹ DE ALCOCER (1973), lib. 1^o, cap. 95, fol. 80.

*tiranizadamente, así por compra de dineros, como por favores y otras sotiles y engañosas maneras*²⁵⁰.

En las páginas de su *Sentencia-Estatuto* Sarmiento asegura que la sangre de los conversos es judía y en ella se concentran todos sus defectos, como falsía, avaricia, deicidio, traición. Es el primer caso serio donde se pone por escrito aquello que antes solo se pensaba: los conversos seguían siendo judíos²⁵¹. Tuvo que ser el propio rey quien convenciese a los sublevados de que depusiesen su actitud, después de un asedio y algunas concesiones que concluyeron con el perdón de los responsables de los desmanes, incluido Pedro Sarmiento, a quien se permitió salir de la ciudad con todas sus bienes, muchos de ellos fruto del pillaje. En cualquier caso, las jerarquías eclesiásticas, la toledana y la romana, rechazaron las leyes de limpieza de sangre, porque cuestionaban la eficacia del bautismo. Alguna voz particular, como la de Alonso de Cartagena, hijo del converso Pablo de Santa María y su sucesor en la cátedra de Burgos, consideraba en *Defensorium Unitatis Christianae* que, como bautizados, los conversos tenían los mismos derechos que los cristianos viejos²⁵². A pesar de su categoría intelectual, las ideas de Alonso de Cartagena no calaron. El problema de los conversos y los falsos conversos continuó creciendo y no se aplacaría ni con la expulsión de los judíos en 1492.

LOS REYES CATÓLICOS: INQUISICIÓN Y EXPULSIÓN

Enrique IV, uno de los reyes más controvertidos de la baja Edad Media, sucedió en el trono a su padre, Juan II²⁵³. La ciudad de Toledo viviría nuevos alborotos tras la llamada

²⁵⁰ La *Sentencia-Estatuto* de Pedro Sarmiento (así como el posterior *Memorial* de Marcos García de Mora) no tuvo apenas recorrido. De hecho, el papa Nicolás V la anuló poco después. Pero significó un importante precedente para el del cardenal Silíceo de 1547. El “Traslado de la sentencia de Pedro Sarmiento y de todo el ayuntamiento de la çibdad de Toledo” se puede consultar, entre otros, en DE HOROZCO, S. (1981), *Relaciones históricas toledanas* (ed. de Jack Weiner), pp. 21-27. Toledo: IPIET. La obra es una recopilación documental de mediados del siglo XVI.

²⁵¹ No obstante, algunos autores creen que no fue tanto revuelta religiosa como política: “Hasta los sucesos de Toledo en 1449 no tenemos indicios serios de la existencia de un espíritu contrario a este predominio y avance social de los conversos. E incluso aquella desdichada revuelta que acaudillaban el noble Pedro Sarmiento y el oscuro bachiller Marquillos no era, en el fondo, sino un episodio de la lucha política contra Álvaro de Luna”. MÁRQUEZ VILLANUEVA, F. (1979-84), “El problema de los conversos: cuatro puntos cardinales”, en SOLÁ, J. M., ARMISTEAD, S. G. y SILVERMAN, J. H. (eds.), *Hispania judaica. Studies on the history, language and literature of the Jews in the Hispanic world*. Barcelona: Puvill, p. 53.

²⁵² Escribió: “Todos los que comparten la fe católica constituyen un pueblo, al que es imposible separar o dividir”. En MEYUHAS, A. (2000), “La opción desaprovechada: Alonso de Cartagena y su obra *Defensorium Unitatis Christianae*”, en VV. AA., *Movimientos migratorios y expulsiones en la diáspora occidental. Terceros encuentros judaicos de Tudela*. Pamplona: Universidad Pública de Navarra, pp. 79-94. Conocemos otros datos más mundanos de Alonso de Cartagena. Según Del Pulgar, además, “era muy limpio en su persona e en las ropas que traía (...) e aborrescía mucho de los omnes que no eran limpios: porque la limpieza exterior del omme dezía él que era alguna señal de la interior” (p. 93).

²⁵³ Para profundizar en su personalidad véase FRANCO, A. y GONZÁLEZ INFANTE, J. M. (2011), “Enrique IV. Nuevas interpretaciones sobre su personalidad desde la historia, la psicología y la

“farsa de Ávila”. El hijo del rey, Alfonso, disputaba el trono a su padre y llegó a ser coronado el 16 de mayo de 1467 en la catedral de Toledo, con el apoyo del arzobispo Carrillo. El conflicto se aclaró con la muerte de Alfonso, un año después. Isabel, hermana del monarca, fue entonces nombrada heredera al trono, aunque hasta que llegara el momento siguió reinando Enrique. Se le considera un rey benevolente con los judíos y los conversos. Durante la primera etapa de su reinado no se produjo una violencia organizada y sistemática contra las minorías, aunque se desarrollaron con mucho vigor la literatura panfletaria y las leyendas populares acerca de la maldad de los judíos. En cuanto a estas últimas, algunos temas se repetían, como la profanación de la hostia sagrada y la crucifixión de niños en Semana Santa²⁵⁴; sobre lo primero, destacaron obras como *Fortalitium fidei*, del franciscano y confesor real Alonso de Espina, donde el autor sostenía la necesidad de un tribunal que vigilara las falsas conversiones²⁵⁵. El jerónimo Alonso de Oropesa, con mayor tibieza, también se mostraba partidario de su implantación y aunque la idea no cuajó entonces sí se propagó la sensación de que el problema criptojudío estaba descontrolado y había que afrontarlo. La literatura ligera también apuntaba contra judíos y conversos, como comprobamos en las *Coplas del Provincial*, de autor desconocido, en las que se carga contra Diego Arias, un noble converso al servicio del rey, y en las que se incide sobre uno de los aspectos de la cultura judía más denostados, la circuncisión:

A ti, fray Diego Arias, puto
que eres y fuiste judío,
contigo no me disputo,
que tienes gran señorío;
águila, castillo y cruz
dime de dónde te viene,

psicopatología”, en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 208, 3. Madrid: Real Academia de la Historia, pp. 383-412.

²⁵⁴ Entre las leyendas populares destacaría, décadas más tarde, el asesinato ritual del santo niño de La Guardia, recogida entre otros muchos en DE HOROZCO (1981), pp. 29-38; BANGO, I. (2002), “Historia de una calumnia: El Santo Niño de La Guardia”, en *Memoria de Sefarad*, pp. 419-421; y su reflejo en el arte en el epígrafe “La acusación de crimen ritual. El caso del Santo Niño de la Guardia”, en RODRÍGUEZ BARRAL, P. (2008), *La imagen del judío en la España medieval. El conflicto entre cristianismo y judaísmo en las artes visuales góticas*. Editoriales universitarias de Bellaterra, Barcelona, Girona, Lleida y Tarragona, pp. 215-233. Para completar la información general puede consultarse MONSALVO, J. M^a (1994), “Mentalidad antijudía en la Castilla medieval. Cultura medieval. Cultura clerical y cultura popular en la gestación y difusión de un ideario medieval”, en *Xudeus e conversos na historia*, vol. I, pp. 21-84.

²⁵⁵ Aseguraba que los judíos eran la fuente de todos los males; no solo ellos, también los musulmanes y los herejes. LÓPEZ DE GUEREÑO, M. (2002), “Fortalitium Fidei”, ficha 228 en *Memoria de Sefarad*, p. 366. Se puede seguir el proceso de petición del tribunal en NIETO SORIA, J. M. (1996), “Enrique IV de Castilla y el Pontificado (1454-1474)”, en *En la España medieval*, 19. Madrid: Universidad Complutense, pp. 167-238. Alonso de Espina teoriza también en su obra sobre un tema que tratamos en capítulos posteriores: las imágenes religiosas y los riesgos de idolatría, en PEREDA (2007), p. 109-121. Sobre su obra en su contexto religioso y dogmático véase RUIZ-GÁLVEZ, E. (2014), “La Fortaleza de la fe: en torno al principio de fe, en sus implicaciones sociales y devocionales (Castilla, siglos XIII-XV)”, en BECEIRO, I. (dir.), *Poder, piedad y devoción. Castilla y su entorno. Siglos XII-XV*. Madrid: Sílex, pp. 261-317.

*pues que tu pija capuz
nunca la tuvo ni tiene*²⁵⁶.

Los judíos aún disfrutaban de libertad de movimientos, dentro de la ciudad y en ocasiones lejos de ella. Podían avecindarse en otras poblaciones siempre que sus servicios fueran necesarios, como ocurría con los médicos. Se les acogía por un tiempo determinado, hasta que cumplieran su cometido, aunque si se alargaba mucho su estancia podían obtener definitivamente el avecindamiento en la nueva población. En muchos casos la ciudad pugnaba por retener a un profesional y le pagaba un buen sueldo, aunque fuera judío, pues el servicio que prestaba compensaba con creces su condición de infiel²⁵⁷.

En la segunda mitad del reinado de Enrique, a partir de 1464, la inestabilidad política y social provocó la desprotección de los judíos, que como se ha señalado requerían de un poder real fuerte para sentir cierta seguridad, física y jurídica²⁵⁸. En julio de 1467 se reprodujeron los episodios de violencia religiosa. La tensión acumulada desde los tiempos de Pedro Sarmiento provocó un enfrentamiento entre conversos y cristianos viejos en Toledo, que se saldó con ejecuciones y destierros, y una buena parte de las casas de los conversos de la Magdalena, incendiada²⁵⁹. Aunque los conversos habían sustituido paulatinamente en puestos cortesanos a los judíos, algunos de estos siguieron destacando, como Jacob Aben Núñez, que sucedió al maestro Samaya como *rab* mayor de Castilla²⁶⁰. A través del repartimiento fiscal establecido por Núñez en

²⁵⁶ Extraído de RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS, J. (ed.) (1981), *Poesía crítica y satírica del siglo XV*. Madrid: Castalia, p. 245. En las *Coplas* tampoco se libran los musulmanes: “A ti, fraile perro moro / de la casa de Guzmán, / ¿por qué cantas en el coro / las leyes del Alcorán?” (p. 247).

²⁵⁷ David Damasco, oculista, fue compensado con un sueldo de 600 maravedíes para que permaneciera en Murcia. RUBIO, L. (1992), *Los Judíos de Murcia en la Baja Edad Media (1350-1500)*. Murcia: Universidad de Murcia, pp. 25-26.

²⁵⁸ No solo los judíos; todos los desfavorecidos, los marginados, los más indefensos, necesitaban de ese rey protector: “Esta funcionalidad protectora del monarca se pone en relación, en algún caso, con la idea de un monarca que es mercenario de sus súbditos, estando por ello obligado a protegerlos mientras duermen, pues para ello recibe parte de sus ganancias”. NIETO SORIA, J. M. (1988), *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XV)*. Madrid: Eudema, p. 155.

²⁵⁹ “...hecharon fuego a una delas quatro calles que era llamada de la Chapineria, e puesto el fuego ardir detal manera que sin remedio ninguno se quemaron ocho principales calles de las mas ricas y mas pobladas”. En AMRAN, R. (2011), “Violencias acometidas contra conversos según el *Memorial de diversas hazañas* de Diego de Valera”, en *Violence et identité religieuse dans l’Espagne du XVe au XVIIe siècles*, p. 292

Revueltas anticonversas se produjeron en muchos otros lugares, con cierta continuidad desde mediados del XV. En Jaén fue en 1473, donde ocurrieron hechos como este: “... quel dicho Juan de la Fuente entro en casa de Juan Sanchez fijo de Rodrigo Gomes trapero e que se escondió en un palacio de la dicha casa e que sobre a chaçon salió a trycion e le dio çiertas feridas al dicho Juan Sanches peligrosas e que entro en la dicha casa con yntençon de forçar e desonrrar e desonrro e forço a la muger de Juan Sanches que asimismo aleso gente que avia pudo a boz deyendo a ellos mueran los erejes”. En CORONAS, L. (2003), *Judíos y conversos en el reino de Jaén*. Jaén: Universidad de Jaén, pp. 389-391.

²⁶⁰ Samaya fue muy conocido, entre otras cosas, por su tratamiento contra la esterilidad / impotencia de Enrique IV. Al respecto véase MARTÍN RODRÍGUEZ, J. L. (2003), *Enrique IV de Castilla. Rey de Navarra, príncipe de Cataluña*. Hondarribia: Nerea, pp. La crónica en 229-235.

1474 podemos conocer aproximadamente lo habitada que estaba cada aljama, dependiendo de cuánto pagara²⁶¹. Algunas de las más importantes eran:

Ávila, con una tasa de 12.000 maravedíes; Ocaña, 11.300; Segovia, 11.000; Murcia, 8.500; Cáceres, 8.200; Trujillo, 7.500; Badajoz y Almendralejo, 7.500; Jerez de los Caballeros, 7.300; Béjar y Hervás, 7.000; Zamora, 6.500; Guadalajara, 6.500; Medellín, 6.500; Segura de León, 6.000; Huete, 5.700; Valladolid, 5.500; Medina del Campo, 5.000; Soria, 5.000; Frómista y Pinilla, 5.000; Alcalá de Henares, 5.000; Plasencia, 5.000; Mayorga, 5.000; Salamanca, 4.800; Ponferrada, 4.600; Almazán, 4.500; Aguilar de Campoo, 4.500; Madrigal, 4.000; Benavente, 3.550; **Toledo**, 3.500; Hita, 3.500; Buitrago, Llerena, 3.500; 3.300; Calahorra, 3.000; Cuéllar, 3.000; Ciudad Rodrigo, 3.000; Villalón, 3.000; León, 2.600; Sevilla, 2.500; Talavera, 2.500; Maqueda, 2.500; Medinaceli, 2.500; Sigüenza, 2.100; Uclés, 2.000; Pastrana, 2.000; Astorga, 2.000; Palencia, 2.000; Toro, 2.000; Calatañazor, 1.600; Dueñas, 1.500; Pedraza, 1.200; Madrid, 1.200; Córdoba, 1.200; San Martín de Valdeiglesias, 1.000; Burgos, 700.

El acuerdo de Toros de Guisando, según el cual la sucesora de Enrique sería Isabel, se rompió tras la boda de esta con Fernando en 1469. Así, a la muerte del rey, la sucesión no estaba bien definida y se produjo una guerra civil entre su hija Juana e Isabel, ganada por esta última tras la batalla de Toro²⁶². La subida al trono castellano de Isabel, en 1474, y la de Fernando al de Aragón, en 1479, configurará un escenario totalmente distinto, con la unión de los dos grandes territorios, la homogeneización política al fondo y la amenaza que tales pretensiones suponían para el resto de reinos peninsulares, Granada, Navarra y Portugal.

Sobre la actitud de los Reyes Católicos hacia a los judíos hay mucha discrepancia historiográfica. Heredaron un problema extremadamente complejo, con multitud de aristas y cuyos intentos de resolución habían fracasado reinado tras reinado, desde los tiempos visigodos. Los Católicos lo afrontaron finalmente, como sabemos, de manera fulminante. Pero si bien lo más llamativo de su reinado fue la implantación de la Inquisición y la expulsión de 1492, hasta ese momento su política no fue más antijudía

²⁶¹ El repartimiento completo aparece en CANTERA BURGOS, F. (1971), "Los repartimientos de Rabi Jaco Aben Nuñes", en *Sefarad*, 31, 2. Madrid: CSIC, pp. 213-247; y en AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. III, pp. 590-602. Podemos comprobar cómo Toledo había perdido peso demográfico no solo en Castilla, sino en su propio arzobispado, donde había aljamas que la superaban, como Ocaña, Guadalajara y Alcalá de Henares. Más información sobre el reparto en el capítulo 3 de este trabajo.

²⁶² Juana era apodada maliciosamente "la Beltraneja" al sospecharse que su padre no era el rey, sino Beltrán de la Cueva. Cada vez tenía más peso, en los conflictos armados, la propaganda desestabilizadora, basada, las más de las veces, en mentiras o verdades matizadas. Sobre ello véase CARRASCO MANCHADO, A. I. (2006), "El rumor político. Apuntes sobre la opinión pública en la Castilla del siglo XV", en *Cuadernos de Historia de España*, 80. Buenos Aires: UBA, pp. 65-90. Sobre la muerte de los reyes y los buenos y malos sentimientos que despiertan en sus coetáneos, Mitre pensaba que el caso de Enrique IV es un ejemplo de "muerte miserable". MITRE, E. (1992), "Muerte y memoria del Rey en la Castilla Bajomedieval", en VV. AA, *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, p. 23.

que la de sus predecesores. La reina escribió en 1477:

*Por esta carta tomo y recibo en mi guarda y so mi amparo y defendimiento real a los dichos judíos de las dichas aljamas y a cada uno de ellos y a sus personas y bienes les aseguro de todas y cualesquier personas de cualquier estado que sean... y les mando y defiendo que no los hieran, ni maten, ni lisien, ni consientan herir, ni matar ni lisiar*²⁶³.

De entrada, tanto los judíos como los conversos necesitaban un poder fuerte que contuviera las acometidas que ni Juan II ni Enrique IV habían podido frenar. Rábade cree que ambas comunidades aceptaron de buena gana a los nuevos reyes, pues estaban dispuestos a frenar los desmanes, “a castigar a los que los cometían, y a garantizar la seguridad de todos sus súbditos”²⁶⁴. Tras varios decenios eclipsados por los conversos, los judíos de corte volvieron a adquirir protagonismo. De *rab* mayor ejerció Abraham Seneor, en contra del deseo de Fernando, que quería colocar a su platero, Vidal Astori, aunque finalmente respetó la jerarquía interna de las aljamas²⁶⁵. El más destacado de todos, sin embargo, fue Isaac Abravanel, que tendría un especial protagonismo en el éxodo de 1492. Otros judíos importantes fueron el resto de la familia Abravanel, los Abulafia, Meir Melamed (yerno de Seneor) y Lorenzo Badoc, médico de la reina. La relación fue colaborativa, en algunos casos estrecha. Suárez sostenía que “si Fernando e Isabel hubieran muerto en 1491 la fama que aún les rodea en las juderías del mundo entero sería completamente distinta”²⁶⁶. Para Ladero la actitud de los reyes “no era antijudía, pero tampoco contribuyó a eliminar la hostilidad popular ni modificaba los argumentos doctrinales adversos a aquella minoría”²⁶⁷. Belmonte y Leseduarte apuntaron que en tiempo de Isabel y Fernando “la sociedad cristiana no fue estimulada en su odio hacia los judíos, pero tampoco se adoptaron medidas para impedirlo”²⁶⁸. En las cortes de Madrigal de 1476 se retomó la normativa

²⁶³ Extraído de PÉREZ (2004), p. 76. Los reyes intentaban conservar a sus judíos en exclusiva, y pusieron trabas a las intromisiones de la iglesia y el concejo. En 1479 Isabel escribe a la ciudad de Ávila para que no se entrometiera en la justicia interna de la aljama: “... vos mando a todos e a cada uno de vos que vos non entremetades agora ni de aqui adelante en perturbar a la dicha aljama e omes buenos judios della, su juzgado, mas antes que lo dexedes e consytades usar libremente”. En LEÓN TELLO, P. (1963), *Judíos de Ávila*. Ávila: Diputación, pp. 58-60.

²⁶⁴ RÁBADE, M^a P. (2004), “Cristianos nuevos”, en *Medievalismo*, 13-14. Murcia: Universidad de Murcia, pp. 276-277.

²⁶⁵ “... mi merçed e voluntad es que el dicho don Abraham [Seneor] aya e tenga los dichos ofiçios enteramente en todas las dichas haljamas de los dichos mis reynos e señorios e en cada una dellas, e el solo sin otro acompañado”. En SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. (1964), *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*. Valladolid: CSIC, p. 109. Es entendible que el rey quisiera inmiscuirse, ya que el *rab* mayor era una persona fundamental para las relaciones entre la corona y la comunidad judía. En realidad, el rey tenía la prerrogativa para nombrarlo, aunque la cedía a la propia comunidad. Más información en CASTAÑO, J. (1998), “Tensiones entre las comunidades judías y la monarquía en Castilla, c. 1447-1474: el nombramiento del Juez Mayor de las aljamas”, en *Creencias y culturas. Cristianos, judíos y musulmanes...*, pp. 11-20.

²⁶⁶ SUÁREZ FERNÁNDEZ (1980), p. 257.

²⁶⁷ LADERO, M. A. (1989), *Los Reyes Católicos: la corona y la unidad de España*. Valencia: Asociación Francisco López de Gomara, p. 206.

²⁶⁸ BELMONTE y LESEDUARTE (2007), p. 168.

anterior, proveniente del ordenamiento de Catalina de Lancaster de 1412; aunque, si bien se restringieron sus movimientos, Madrigal les procuró cierta seguridad jurídica. Fueron seguidas con rigidez desigual, pero tras las cortes de Toledo de 1480 se procuró que las restricciones se cumplieran, especialmente las referentes al confinamiento físico²⁶⁹. Por una vez, las autoridades se empeñaron en su cumplimiento y los judíos quedaron definitivamente reclusos²⁷⁰. Las medidas tan duras de las cortes de Toledo hacen pensar que se intentaba de veras la conversión y, por tanto, que la expulsión no estaba aún en la cabeza de los reyes.

En 1478 el papa Sixto IV accedió al establecimiento del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Castilla (en Aragón un año después) a través de la bula *Exigit sincerae devotionis*²⁷¹. La Inquisición supuso, de entrada, la institucionalización de la violencia contra los criptojudíos. Ya no se encargaría el ciudadano de ejercerla de manera esporádica y descontrolada, sino que sería un tribunal de acorde a la ley. La implantación de la Inquisición tenía como objetivo, básicamente, la persecución de la herejía marrana, cuya erradicación se consideraba indispensable para que los cristianos nuevos, los sinceros, se integraran completamente; para Belmonte y Leseduarate, además, “pacificar a los grupos sociales y facilitar a los reyes un mecanismo de unificación de Aragón y Castilla”²⁷². No afectaba directamente a los judíos, porque no eran cristianos y por lo tanto no podían cometer herejía; sí indirectamente, porque de alguna manera les cerró las puertas de la conversión. Llegó un momento en el que hacerlo significaba pasar de no poder ser encausados por la Inquisición a correr el peligro de serlo por una denuncia anónima acerca de cualquier nimiedad, como no encender fuego el sábado o no comer cerdo. Todos los cristianos nuevos pasaron a ser sospechosos y en las familias hispanas ocultar el pasado judío empezó a ser necesario para aspirar a una buena posición social. La Inquisición española no fue un invento aislado de las autoridades políticas o religiosas sino que respondía a un clamor popular que ansiaba acabar con el criptojudasmo, presente con

²⁶⁹ En un plazo de dos años los judíos deberían vivir exclusivamente en las juderías, y los cristianos salir de ellas. Se cercarían, se cerrarían de noche, y solo podrían salir de día y para asuntos justificados. Por una parte quedarían protegidos, pero a la vez marginados y separados de los cristianos, especialmente de los conversos, para no contaminarlos. Más sobre esta normativa en RUIZ GÓMEZ, F. (2005), “La convivencia en el marco vecinal: el régimen apartado de las juderías castellanas en el siglo XV”, en MORENO KOCK, Y. e IZQUIERDO, R. (coords.), *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos. Afinidad y distanciamiento*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 247-288.

²⁷⁰ Aunque hubo excepciones, como veremos en el capítulo dedicado a las juderías.

²⁷¹ La bula la consultamos en ALCALÁ (2011), p. 453.

²⁷² BELMONTE y LESEDUARTE (2007), p. 228. Según esta visión, la Inquisición fue una herramienta que servía a los fines de la corona. Pero existe la contrapuesta, y es que la corona no fue sino el instrumento ejecutor de los fines de la iglesia: “El nacimiento de la Inquisición española es un ejemplo meridiano, por un lado de que la Iglesia Católica había decidido apostar por la defensa de una ortodoxia más estricta entre el conjunto de los cristianos peninsulares y por otro de que los poderes político-administrativos se subordinaron en estas cuestiones a las directrices de las jerarquías cristianas, al aceptar ser el brazo ejecutor de las sentencias dictaminadas por los tribunales inquisitoriales”. GARCÍA FERNÁNDEZ, E. (2005), “Los conversos y la Inquisición” en *Clío & Crimen*, 2. Durango: Centro de Historia del Crimen de Durango, p. 224.

más o menos visibilidad desde finales del siglo XIV²⁷³. Así narró Fernando del Pulgar el panorama que se encontraron los inquisidores:

*Se hallaron en la çibdad de Toledo algunos onbres e mugeres que escondidamente fazían ritos judaycos, los quales con gran ynorançia e peligro de sus ánimas, ni guardauan vna ni otra ley; porque no se çircunçidavan como judíos, segúnd es amonestado en el Testamento Viejo, e avnque guardavan el sábado e ayunauan algunos ayunos de los judíos, pero no guardauan todos los sábados, ni ayunavan todos los ayunos, e sy facían vn rito no facían otro, de manera que en la vna y en la otra ley prevaricavan*²⁷⁴.

El Santo Oficio comenzó a actuar en 1481, en Sevilla²⁷⁵. En 1483 fue nombrado inquisidor general Tomás de Torquemada, de ascendencia judía como tantos otros. ¿Fue la Inquisición una creación conversa? Muchos autores, como Américo Castro y Sánchez-Albornoz, respondieron afirmativamente²⁷⁶. Pero posiblemente no fue así; simplemente, los conversos estaban integrados (o infiltrados, según se mire) en todos los grupos religiosos y sociales, como el que sirvió de sustrato para la organización de la Inquisición.

La salida definitiva de los judíos se produjo en 1492; antes, en 1483, fueron expulsados de Andalucía, pues su presencia en zona de guerra se consideraba inquietante, si no peligrosa. Además, su influjo en esa tierra era especialmente pernicioso, según las autoridades, e impedían emanciparse a los cristianos nuevos. De esta expulsión se pueden hacer dos lecturas: supuso un toque de atención para el resto de judíos de Castilla y Aragón o fue un simple ensayo para la expulsión definitiva, que posiblemente ya sí se barruntaba. La actuación de la Inquisición fue inútil en el afán de que España se

²⁷³ SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. (2003), *Los judíos*. Barcelona: Ariel, p. 422.

²⁷⁴ DEL PULGAR, F. (2008), *Crónica de los Reyes Católicos*. Granada: Universidad de Granada, p. 210. Para completar puede consultarse CANTERA BURGOS, F. (1944), “Fernando del Pulgar y los conversos”, en *Sefarad*, 4, 2. Madrid: CSIC, pp. 295-348.

²⁷⁵ Sobre el proceder de la Inquisición apenas se trata en este trabajo, pues excede de sus pretensiones, pero lo ilustramos con un texto de Isidro Bango: “El primer paso del proceso eran las diligencias previas: comenzaban con la sospecha de que una persona realizaba prácticas heréticas. Estas prácticas sólo podían ser calificadas por teólogos. Se procedía después a la prisión, generalmente en las mismas casas del Santo Oficio, y secuestro de los bienes. A continuación tenía lugar la primera audiencia y el alegato del fiscal. Era entonces cuando se acudía al tormento (potro, garrocha o toca) si era necesario. Aunque no todos los estudiosos coinciden, se cree que la práctica del tormento no fue muy generalizada. El proceso se alargaba en una serie de audiencias con la participación de los letrados y los testigos, así como con la aportación de pruebas. La sentencia confirmaba la absolución o la declaración de reo bajo una de estas tres formas: confitentes, los admitidos a la reconciliación con confiscación de bienes, hábito penitencial —sambenito— y cárcel perpetua; pertinaces, los condenados a la hoguera; convictos, cuya pena consistía en la abjuración, la compurgación o el tormento vindicativo”. BANGO (2002), “Inquisición”, en *Memoria de Sefarad*, p. 409. Para profundizar pueden consultarse, entre otros muchos, KAMEN, H. (1999), *La Inquisición española. Una revisión histórica*. Barcelona: Crítica; CARRETE, C. (1992), *El judaísmo español y la Inquisición*. Madrid: Mapfre; y PÉREZ, J. (2002), *Crónica de la Inquisición en España*. Barcelona: Martínez Roca.

²⁷⁶ “... es lícito y razonable sospechar que los nuevos y extraños procedimientos de la Inquisición española sean una adaptación de los usuales en las aljamas”. CASTRO (2001), p. 521; “La Inquisición fue una satánica invención hispano-hebraica”. SÁNCHEZ-ALBORNOZ (2005), p. 969.

cristianizara completamente, al menos en el corto plazo. Queda dicho que el judío temía que al convertirse pudiera ser castigado, porque una sola delación sin pruebas podía acabar con su libertad y su patrimonio²⁷⁷. Por otra parte, muchos conversos, incluso los sinceros, carecían de base doctrinal cristiana y mantenían lazos culturales y religiosos con la comunidad judía. Existe el tópico del converso como el más furibundo antijudío, y si bien es cierto que se dieron casos muy llamativos creemos que, debido a esos lazos, la mayoría de los conversos fueron respetuosos con sus antiguos correligionarios. De una forma u otra, y según Alcalá, las autoridades “se dieron cuenta pronto de que la Inquisición iba a ser un fracaso sin la expulsión”²⁷⁸.

Una vez conquistada Granada, el 1 de enero de 1492, la mirada de los reyes se volvió al problema religioso. Como opina Pérez, la homogeneidad territorial y administrativa que ansiaban para sus territorios era inconcebible sin conseguir la principal de todas, la religiosa. La medida que iban a tomar acabaría con esa “situación original en la Europa cristiana” que permitía al sur de los Pirineos la existencia de disensiones religiosas. Si hasta ese momento, y debido a las peculiaridades históricas, se habían permitido, el fin de la reconquista acabó con la situación excepcional. La existencia de otras religiones en suelo hispano ya no se justificaba de ninguna manera²⁷⁹. El edicto principal de expulsión se signó el 31 de marzo, aunque no se publicó hasta finales de abril. Firmado por ambos reyes, el destierro se decretó definitivo para los judíos que no se convirtieran al cristianismo en un plazo de cuatro meses²⁸⁰. Los que optaran por salir podían sacar sus bienes muebles, excepto armas, caballos, oro y plata²⁸¹. Se vieron

²⁷⁷ Esa angustia por la delación no finalizó con la expulsión de 1492, ni mucho menos. La limpieza de sangre enturbió las relaciones sociales durante mucho tiempo. CUART, B. (2012), “El juego de la memoria. Manipulaciones, reconstrucciones y reinversiones de linajes en los colegios mayores salmantinos durante el siglo XVI”, en DE DIOS, S. y TORIJANO, E. (coords.), *Cultura, política y práctica del derecho*. Salamanca: Universidad de Salamanca, p. 74.

²⁷⁸ ALCALÁ (2011), p. 67.

²⁷⁹ PÉREZ (2004), p. 137.

²⁸⁰ Un plazo claramente escaso para todos los trámites que habían de realizar antes de la partida, como vender las posesiones y asegurarse el traslado hasta la frontera y fuera de la Península. Se produjeron algunas protestas, como en Huelva: “... a grandes horas de la noche los judíos de la çibdad de Huepte con grand enemiga e atrevimiento, pospuesto el themos de nuestra justicia de forma que se pudiera escandalizar la dicha çibdad, dis que alçaron un pediçillo e començaron a dar gritos disiendo que tenían quatro años de termino para salir de nuestros reynos aun que pesase a los erejes de los confesos”. En SUÁREZ FERNÁNDEZ (1964), pp. 401-402.

El edicto original se encuentra en el archivo de Simancas. Aparece, entre otros muchos, en AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. III, pp. 603-607; SUÁREZ FERNÁNDEZ (1964), pp. 391-395; y PÉREZ (2013), pp. 147-151.

²⁸¹ Las condiciones completas sobre lo que podían sacar aparecen en LEÓN TELLO (1979), vol. I, pp. 348-350. No eran más que normas generales. Las situaciones excepcionales, muchas, se solucionaron sobre la marcha: “... son conocidas las numerosas improvisaciones que, ya firmado el edicto, se tuvieron que realizar, puesto que su contenido no contemplaba tantas y tantas situaciones de carácter legal que surgieron al llevarlo a efecto: ¿qué destino tendrían los bienes comunales, como sinagogas y cementerios? ¿qué sucedería con los judíos que en ese preciso momento estuvieran en prisión? ¿cómo finalizarían los pleitos que mantenían judíos con cristianos?”. CARRETE, C. (2000), “Sefarad 1492: ¿una expulsión anunciada?”, en *Movimientos migratorios y expulsiones en la diáspora occidental. Terceros encuentros judaicos de Tudela*. Pamplona: Universidad Pública de Navarra, p. 52.

obligados a malvender sus posesiones, como narra el cura y cronista Andrés Bernáldez, coetáneo de los hechos:

*E en todo ovieron siniestras venturas, ca ovieron los cristianos sus haziendas, muy muchas e muy ricas casas e heredamientos, por pocos dineros; e andavan rogando con ellas e no hallavan quien ge las comprasse; e davan una casa por un asno, e una viña por poco paño o lienço; porque non podían sacar oro ni plata*²⁸².

A su vez, los deudores de los judíos hicieron lo posible por dilatar el pago para escapar definitivamente de la deuda. Las autoridades intentaron que todo se realizara acorde con la legalidad, pero los judíos salieron malparados en todas las transacciones de última hora²⁸³. Y no hay que pensar únicamente en aprovechamiento y abuso. Si nos atenemos a una regla básica de la economía, la de la oferta y la demanda, podemos imaginar que hubo una sobreoferta, no acompañada de demanda, de casas, muebles, terrenos, ganado... lo que provocó, por pura lógica, una bajada brusca de precios.

Los números sobre los expulsados son muy variados. Para De Assas, en la cifra más exagerada que hemos encontrado, fueron 800.000²⁸⁴. De Castro tampoco se quedó corto: 400.000²⁸⁵. Bernáldez calculó 170.000, una cifra dudosa para Amador de los Ríos, y en todo caso excesiva²⁸⁶. Bel Bravo y Suárez Fernández hablan de menos de 100.000²⁸⁷ y Pérez la reduce a menos de 50.000, teniendo en cuenta los que decidieron volver²⁸⁸. Entre las conversiones más espectaculares se encuentra la del *rab* mayor de Castilla, Abraham Seneor, conocido a partir de entonces como Fernán Pérez de Coronel, en una ceremonia presidida por los reyes²⁸⁹. Y como ejemplo de firmeza

En cuanto a las infracciones cometidas, por parte de los judíos ("que se fagan las pesquisas en dos puertos muy principales por donde se sacó mucha moneda. Los quales son Sahelizes de los Gallegos e la Puebla de Sanabria") y contra ellos ("el comendador de Castrotorafe, don Enrrique, está muy provado aver pasado grandes quantías de maravedís, él y sus alcaldes, e quedarse con mucha fasienda de judíos que le dieron para pasar") véase el documento de 1494 presentado a la reina Isabel, en REDONDO JARILLO (2010), pp. 425-426.

²⁸² BERNÁLDEZ, A. (1962), *Memorias del reinado de los Reyes Católicos* (ed. de Gómez-Moreno y Carriazo). Madrid, pp. 255-56.

²⁸³ Al respecto véase el documento de venta de bienes de la aljama a Leonor Ribera, priora de Santo Domingo el Real, en LEÓN TELLO (1979), vol. I, pp. 536-539. Sobre las indicaciones de los Reyes Católicos de cómo pagar la deuda véase LEÓN TELLO (1979), vol. I, pp. 539-541.

²⁸⁴ DE ASSAS, M. (1848), *Álbum artístico de Toledo*. Madrid: D. Doroteo Bachiller.

²⁸⁵ "¿Qué mas destruccion que quatrocientos mil españoles arrojados de su patria por observar la religion judaica? ¡Cuatrocientos mil habitantes perdidos para la población, para el comercio y para la agricultura en el reinado de los dos católicos esposos!". DE CASTRO, A. (1851), p. 247.

²⁸⁶ BERNÁLDEZ (1962), pp. 255-256; AMADOR DE LOS RÍOS (1984), vol. III, pp. 315-317. Es excesiva si seguimos a Ladero, que cifró en 100.000 el número de judíos antes de la expulsión. LADERO, M. Á. (1999), *La España de los Reyes Católicos*. Madrid: Alianza, p. 303. Basa el dato en los impuestos que pagaban los judíos a partir de 1480.

²⁸⁷ BEL BRAVO (1997), p. 205. SUÁREZ FERNÁNDEZ (2012), reconoce que es imposible responder a la pregunta de ¿cuántos salieron? (p. 426).

²⁸⁸ PÉREZ (2013), p. 115.

²⁸⁹ Sobre su actividad como financiero de los Reyes Católicos, junto con su yerno Fernán Núñez de Coronel (antes Meir Melamed) véase RÁBADE, M^a. P. (2014), "La élite judeoconversa de la Corte de los Reyes Católicos y el negocio fiscal", en *En la España Medieval*, 37. Madrid: UCM, pp. 205-222.

en sus creencias, el financiero Isaac Abravanel, que además de no aceptar la conversión utilizó su patrimonio para ayudar a sus correligionarios, hasta el punto de que se convirtió en un mito del judaísmo²⁹⁰. El éxodo fue, como es fácil imaginar, penoso, tanto por lo que dejaban atrás como por la incertidumbre sobre el futuro, sin olvidar las duras condiciones del viaje²⁹¹. Según Bernáldez sufrieron tanto que “no avía cristiano que no oviese dolor dellos”²⁹². Los cronistas judíos, como Abraham ben Selomó de Torrutiel, Selomó ibn Verga y Yosef ha-Kohen intensificaron en sus crónicas la angustia existencial, la solidaridad religiosa y el dolor físico. Este último escribió:

Salieron todos los ejércitos del Señor, los exiliados de Jerusalén que había en España, de aquella tierra maldita (...) Desde allí se dispersaron por los cuatro extremos de la tierra (...) Decayó mucho el espíritu de ellos en el camino, porque a algunos los mataban los ismaelitas para sacarles el oro que se habían tragado para ocultarlo; a otros, los ahogaban en el mar; algunos murieron de peste y hambre; otros fueron arrojados desnudos a una isla, por el capitán; otros, vendidos como esclavos²⁹³.

Tras la expulsión, el problema converso, lejos de solucionarse, se acrecentó. ¿Cuántos judíos se convirtieron para no abandonar su tierra? ¿Cuántos “se tornaron xpianos”, más por la necesidad que por “conosçimineto de la verdad”²⁹⁴? Según Mitre, el problema judío se solucionó solo parcialmente, porque las circunstancias que lo habían provocado siguieron marcando “profundamente la trayectoria social y religiosa de la España de la Modernidad”²⁹⁵. Si antes de 1492 los conversos eran sospechosos, después de esa fecha lo fueron aún más, y el ambiente se hizo irrespirable.

Toledo se vio tremendamente afectado por los acontecimientos acaecidos en el decenio 1483-1492. En 1485 la Inquisición se implantó en la ciudad. En los primeros autos de fe los reconciliados salían de San Pedro Mártir, semidesnudos y con candelas

²⁹⁰ Entre otras cosas, contrató barcos para facilitar la partida a Italia. Para profundizar en el personaje véase NETANYAHU, B. (2004), *Don Isaac Abravanel. Estadista y filósofo*. Salamanca: Junta de Castilla y León.

²⁹¹ “La dinámica e inestable coyuntura política del Mediterráneo occidental durante la década de 1490 y las sucesivas expulsiones de judíos que tienen lugar en ese marco geográfico, son factores que van a recrudecer el exilio de los judíos hispánicos”. CASTAÑO, J. (2000), “Traumas individuales en un mundo trastornado. El éxodo de R. Yehudah b. Ya’aqob Hayyat (1492-1496)”, en VV. AA., *Movimientos migratorios y expulsiones en la diáspora occidental. Terceros encuentros judaicos de Tudela*. Pamplona: Universidad Pública de Navarra, pp. 55-67. Aquí se narra en primera persona el periplo de un exiliado: cómo emprendió el viaje, la muerte de su mujer de sed en un barco inmovilizado en el puerto de Málaga, su paso por Fez, su llegada a Italia...

²⁹² El mismo Bernáldez, no precisamente un filojudío, que había descrito así cómo se ganaban la vida: “... todos buscaban oficios holgados, e modos de ganar con poco trabajo... E eran gente muy sutil, e gente que bivia comúnmente de muchos logros e usuras con los cristianos; e en poco tiempo muchos pobres de ellos eran ricos”. BERNÁLDEZ (1962), pp. 257-58.

²⁹³ HA-KOHN, Y. (1989), *El valle del llanto (‘Emeq ha-Bakha)* (traducción de León Tello). Barcelona: Riopiedras, p. 119. Para la visión de otros autores sobre el episodio véase BEL BRAVO, M^a A. (1988), “1492 visto por los cronistas hispano-judíos”, en *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, 16. Granada: Universidad de Granada, pp. 9-38.

²⁹⁴ DE HOROZCO (1981), p. 112.

²⁹⁵ MITRE (1979), p. 356.

apagadas, hacia la catedral, para recibir la humillación pública. Además de la condena y el castigo físico, que no tenía por qué ser extremo, podían sufrir restricciones legales, como prohibición para ejercer determinados oficios, limitaciones para portar armas y montar caballo y multas o confiscación de bienes. El 16 de agosto de 1486, 25 herejes fueron quemados en la Vega. Así lo contó el historiador del siglo XVI Sebastián de Horozco:

... vestidos unos sanbenitos de lienço amarillo, escrito en cada santbenito el nombre de aquel dizié así: “Fulano hereje condenado”. Las manos atadas con sogas a los pescueços e truxéronlos a la plaça a do estava un cadahalso de gradas y asentados allí por orden. E frontero estava otro cadahalso donde estavam los inquisidores e notarios, e otras gentes. E allí públicamente a bozes leyan el proçeso de cada uno e las cosas en que avía judayzado. Y el fin del proçeso lo publicavan e condenavan por hereje e remitían a la justiçia y braço seglar. Y estuvieron en pasar los proçesos todos desde las seis de la mañana fasta las doze. Y acabados de leer los proçesos los entregaron a la justica seglar. E de allí los llevaron a la Vega donde fueron quemados. Que güeso de ello no quedó por quemar e fazer çeniza²⁹⁶.

CONSIDERACIONES FINALES

Tras la conquista de Granada los Reyes Católicos planearon anteponer la ciudad de La Alhambra a Toledo en el escalafón eclesiástico. En un documento dirigido a los reyes, los toledanos pidieron que se respetase la primacía de su ciudad por ser más cristiana que Granada, que tenía mucha población musulmana, además de por tradición y por sus esfuerzos en la reconquista:

... e conosciendo la justiçia muy notoria de esta çibdad e primaçia sobre las çibdades de España, segund su antigüedad e nobleza, no dudamos a príncipes tan justos suplicar como suplicaremos por la conservación e guarda de nuestra justicia²⁹⁷.

También prefirieron Granada para enterrarse, aunque el lugar elegido en primer lugar, San Juan de los Reyes, se levantó inmenso (por sus dimensiones y por su visibilidad desde tantos lugares de la ciudad) en el núcleo principal de la judería de Toledo. Se podría ver en el edificio un símbolo del aplastamiento de una cultura por otra, aunque a finales del siglo XV ya no había necesidad de mostrar superioridad sobre la

²⁹⁶ DE HOROZCO (1981), p. 103.

²⁹⁷ Extraído de DE HOROZCO (1981), p 114. Los Reyes Católicos también tuvieron que justificar ante los quejosos toledanos por qué antepusieron el nombre de Granada al de Toledo en su título: les pareció que era cosa razonable, aunque en ningún caso quisieron ofender a Toledo. Los toledanos apelan a su antigüedad y nobleza, “mas que las otras ciudades del Reino”, y se quejan del “agravio que se hacia en posponerla” en el título tras Granada. Archivo Municipal de Toledo, cajón 1º, leg. 1º, nº 24. Más en IZQUIERDO, R. (1990), *Privilegios reales otorgados a Toledo durante la Edad Media (1101-1494)*. Toledo: IPIET, pp. 291-292.

decadente cultura judía²⁹⁸.

Ya vimos cuán contundente se mostró Américo Castro en el capítulo “Los judíos” de *España en su historia*: el pasado hispano no se entiende sin el componente hebreo. Tampoco se entiende, continúa, sin la mutua influencia de judíos, musulmanes y cristianos, sin “la proyección de las vidas de unos en las de los otros, pues así y no de otro modo fue la historia”²⁹⁹. ¿Tenía razón? Ciertamente. Consideramos a las comunidades judía e islámica fundamentales para entender la génesis y el desarrollo de España, y a los judíos y a los musulmanes tan españoles como los cristianos.

Por otra parte, España, históricamente, ha mostrado excesiva facilidad para crearse problemas sin necesidad. Coincidimos aquí con el *enemigo* de Castro, Sánchez-Albornoz, cuando escribió sobre “la proclividad de los peninsulares a buscar enemigos caseros” cuando no los había fuera³⁰⁰. Un ejemplo son los judíos de la Edad Media. Es difícil entender que un colectivo como ellos, a los que podemos calificar sin riesgo de equivocarnos de productivos, cultos y pacíficos, beneficiosos para los territorios en los que se asentaban, incluso básicos en algunos campos, significaran uno de los grandes problemas en España desde finales del siglo XIV hasta su expulsión en 1492. Y lo mismo se podría decir de los conversos después de esa fecha³⁰¹.

²⁹⁸ Para la aportación de San Juan de los Reyes al urbanismo toledano y su relación con la judería véase PASSINI, J. (2004), “El urbanismo de Toledo entre 1478 y 1504: el convento de San Juan de los Reyes y la judería”, en *Toletum*, 50. Toledo: Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, pp. 11-24.

²⁹⁹ CASTRO (2001), pp. 447-448.

³⁰⁰ SÁNCHEZ-ALBORNOS (1973), *La España musulmana*. Madrid: Espasa-Calpe, vol. I, p. 159.

³⁰¹ Adolfo de Castro, en 1847, pensaba así: “Los Reyes Católicos con su modo de proceder contra los judíos i los moros, no hicieron mas que obrar faltando á la razon i á la justicia (...) abriendo la puerta á la destruccion del estudio de las lenguas orientales con grave daño de todas las ciencias”. DE CASTRO (1992), pp. 173-174.

2. RELACIONES INTERRELIGIOSAS

2.1 Judíos entre musulmanes

La conquista de la Península – La vida de los judíos en al-Andalus – Persecución y cultura – Bajo dominio cristiano

2.2. Judíos entre cristianos

Adaptación al entorno cristiano – La cultura y la relación con la corona – Antijudaísmo popular y doctrinal – La imagen del judío. La circuncisión

2.3. Conversos y judíos

Clases de conversos – Amistades y tensiones – El *lastre* judío

Cuando analizamos las relaciones sociales de la Edad Media podemos cometer el error de utilizar parámetros morales contemporáneos. En el Medievo la violencia explícita estaba no solo admitida, sino que se consideraba una herramienta imprescindible para el funcionamiento de la sociedad en todos sus planos: religioso, político, laboral, familiar³⁰². Las minorías se encontraban marginadas, y así debía ser, nadie lo cuestionaba. En nuestros días la tolerancia es una virtud, y la intolerancia una actitud reprobable³⁰³. Sin embargo, en los tiempos que estudiamos la segregación y la imposición estaban totalmente interiorizadas por la población. En ese contexto, los judíos fueron una minoría marginada o muy marginada, dependiendo de la coyuntura social, y teniéndolo presente analizamos la relación de ese colectivo con los otros.

Solo una pequeña parte de la población disponía de los recursos suficientes para desarrollar su existencia con, utilizando terminología actual, una calidad de vida aceptable. Independientemente de los recursos, el estatuto de ciudadano de pleno

³⁰² Y en todos los estratos sociales, desde abajo hasta arriba. Es llamativo el episodio en el que Abd al-Rahman III, uno de los paradigmas del logro cultural y el refinamiento cortesano, deformó con la llama de una vela a una esclava porque no le había complacido lo suficiente. ECHEVARRÍA, A. (2011), “Obispos tiranos y rebeldes musulmanes. La violencia contra el *dimmi*”, en SERRANO, D. (ed.), *Crueldad y compasión en la literatura árabe e islámica*. Madrid: CSIC, p. 241.

³⁰³ Hoy nos podríamos escandalizar al leer, por ejemplo, el artículo XLVII del Fuero de Madrid de 1202: “Quien ofendiere o hiriere a un hombre mudo o sordo o loco y sin juicio, no peche coto alguno, ni a él por ello”. (2008), *Fuero de Madrid de 1202. Memoria del Madrid medieval*. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, p. 91.

derecho solo lo poseían los hombres libres y seguidores de la religión dominante. Mujer se nacía y el cambio era imposible; un esclavo podía obtener la libertad, pero dependía de factores externos; sin embargo, un infiel podía convertirse al credo mayoritario y acceder a sus derechos inherentes con relativa facilidad, a veces simplemente firmando un contrato. Siendo la religión un elemento tan segregacionista suponía, paradójicamente, una barrera de fácil franqueo. Solo dependía de un acto de voluntad.

Por último, avisamos de las limitaciones de este capítulo, por la necesidad de simplificar. Vamos a hablar, por regla general, de “los cristianos” o de “los judíos”, como si fueran bloques homogéneos en el espacio y en el tiempo. Sabemos que no, es absurdo pensar que fueron iguales los judíos del siglo XII que los del XIV; muchas diferencias hay entre un judío de Ribadavia, por ejemplo, y otro de Lorca; es más, sabemos que no se parecen mucho, dentro de la judería toledana del siglo XIII, un rabino y un tintorero, o el hijo de un médico y la viuda de un viticultor. Lo sabemos. Pero la imposibilidad de tratarlos de manera individualizada hace que se opte por exponer las características comunes de cada grupo, utilizando en algunos casos, eso sí, ejemplos ilustrativos que aluden a individuos concretos.

2.1. JUDÍOS ENTRE MUSULMANES

LA CONQUISTA DE LA PENÍNSULA

En una primera revisión bibliográfica la mayoría de los autores coincide en que la situación de la comunidad judía mejoró con la llegada de los musulmanes a la Península³⁰⁴. Uno de ellos es Zafrani, que creía que en el nuevo tiempo que se avecinaba los judíos disfrutarían de mejores condiciones pues “los reyes visigodos los han oprimido despiadadamente”³⁰⁵. Aunque encontramos, entre cronistas hebreos, relatos que contradicen la idea de los musulmanes benefactores, como el siguiente de Eliyahu Capsali:

³⁰⁴ Una controversia historiográfica que plantea Cailleaux es si la visión sobre las condiciones vitales de los judíos entre musulmanes dependía del cariz sionista o antisionista del historiador, sobre todo entre los que trabajaron a mediados del siglo XX. Los sionistas sostuvieron, según el medievalista francés, que una de las razones por las que se debía establecer el estado de Israel es por lo mal que habían sido tratado históricamente los judíos en tierras islámicas. CAILLEAUX (2013), pp. 263-265.

³⁰⁵ ZAFRANI, H. (1994), *Los Judíos del Occidente Musulmán. Al-Ándalus y el Magreb*. Madrid: Mapfre, p. 21

Después (...) de que los ismaelitas conquistaran Sefarad, los judíos permanecieron bajo su poder y los musulmanes les infligieron crueles persecuciones, nuevamente renovadas, agobiantes y debilitadoras, angustiosas y nauseabundas y clamando a Adonay en su apuro, de sus tribulaciones les salvó³⁰⁶.

No hay que olvidar que, si bien sus condiciones de vida pudieron mejorar, siguieron constituyendo una minoría no asimilada de la que se esperaba que más temprano que tarde superase su error y aceptase la religión verdadera³⁰⁷. Los musulmanes consideraban al judaísmo y al cristianismo dos versiones primitivas y poco evolucionadas del islam. El acogimiento de los infieles se hacía desde la esperanza, si no el convencimiento, de que acabarían convertidos. Pero hasta entonces no eran hijos de Dios, por lo que se prohibía saludarles utilizando la fórmula islámica, *al-salamu 'alaika*, como indicaban los manuales de derecho urbano³⁰⁸. La permisividad era, por tanto, teórica, “un juego ideológico que respondía al afán de los musulmanes por expandir a toda la población el islam”³⁰⁹.

La conquista fue, como poco, recibida con satisfacción por los judíos, si no participaron activamente en ella. La implantación del islam les permitió saldar viejas cuentas. Los judíos hicieron públicos, ahora que podían, escritos contra el cristianismo, y posiblemente “la crítica judía al cristianismo en al-Andalus fue el fundamento de la literatura hebrea anticristiana en Europa”³¹⁰. Como vimos en el capítulo precedente, las minorías necesitaban un poder fuerte y estable que controlara el orden público e implantase una base jurídica para que su seguridad y la de sus bienes no dependiesen de factores arbitrarios. Los musulmanes, allá donde se asentaban, establecían un pacto con los cristianos y los judíos: la *dimma*³¹¹. Los *ahl al-kitab* o *dimmi*es eran infieles, pero no politeístas o paganos, los auténticos enemigos del profeta. La *dimma* no se negociaba, no se pactaba, se imponía, aunque para los conquistados la imposición de

³⁰⁶ Extraído de MORENO KOCH (2005), *El judaísmo hispano...*, p. 83. No tuvo mejores palabras para los cristianos: “... conquistaron Sefarad a los ismaelitas (...) oprimieron y vejaron a los israelitas y decretaron contra ellos muchísimas persecuciones y expulsiones y lanzándoles gente armada, mataron de entre ellos a los más fornidos y abatieron a lo más selecto de Israel (...) hubo grandes desgracias en los barrios de los judíos y las últimas persecuciones harán olvidar a las primeras”. (p. 112).

³⁰⁷ Lomax utilizó la expresión “tolerancia discriminatoria” para definir esa situación ambivalente de los judíos en tierra islámica. LOMAX, D. W. (1984), *La reconquista*. Barcelona: Crítica, p. 34.

³⁰⁸ “Il ne faut pas les saluer par la formule “La paix soit sur toi!” (al-salamu ‘alaika!); c’est qu’en effet “Satan les a pris tout entiers et leur a fait oublier le souvenir d’Allah”. (“No hay que saludarlos con la fórmula “¡La paz sea contigo! (al-salamu ‘alaika!); en efecto, Satán les tomó y les hizo olvidar a Allah”). Del *Tratado de Hisba* de Ibn Abdun, en LEVÍ-PROVENÇAL, E. (2001), *Séville musulmane au début du XIIe siècle. Le traité d’Ibn’Abdun sur la vie urbaine et les corps de métiers*. París: Maisonneuve & Larose, p. 83. El original es de 1947.

³⁰⁹ CALVO (2002), p. 241.

³¹⁰ BANGO (2002), “Iglesia frente a sinagoga”, en *Memoria de Sefarad*, p. 356.

³¹¹ Los primeros territorios conquistados por los musulmanes (años 625 y 628) fueron a costa de las tribus judías de Banu-l-Nadir y Jaybar. A los primeros los expulsaron de Medina. A los segundos les permitieron permanecer en su tierra (a unos 150 km. de Medina) y conservar su religión a cambio de la mitad de las cosechas. VALLVÉ, J. (1999), *Al-andalus: sociedad e instituciones*. Madrid: Real Academia de la Historia, pp. 77-78. Los primeros pactos con los cristianos fueron similares.

normas de obligado cumplimiento, para ellos y también para los conquistadores, significaba seguridad y les procuraba unas condiciones de vida que les permitía manejarse con suficiente autonomía interna y facilitaba, como poco, su relación con el grupo preponderante. La gran desventaja de los *dimmys* era fiscal. Por su condición debían abonar un tributo especial, la *yizya* (o capitación, que se pagaba por persona), que en ocasiones, para los estratos más humildes, se convertía en una carga difícilmente soportable³¹². Además, sufrían otras restricciones: no vestir como musulmanes y llevar algún distintivo en la ropa para ser reconocibles; no portar armas en la vía pública; no montar caballo, aunque sí asno; no celebrar la propia religión de manera ostentosa ni hacer proselitismo; menor valor de sus testimonios en juicios; no elevar una vivienda particular sobre la de un vecino musulmán; y diversas limitaciones en relación a los templos, como que no superasen en altura a las mezquitas (tampoco podían estar en sitios altos de la ciudad, para no ser muy visibles), no construir nuevos y solo reparar los existentes ante el peligro de derrumbe. También existían muchas restricciones en las relaciones sexuales. Según Nirenberg, era un problema preocupante, no solo por las veces que se daba, sino porque era la excusa más utilizada para denunciar a cualquiera ante la ley, independientemente de la infracción que hubiera cometido³¹³. Existiendo muchas variantes, la más penada era la prohibición de sexo entre *dimmys* varones y mujeres musulmanas. Los varones musulmanes, sin embargo, podían mantener relaciones con esclavas de otras confesiones e incluso casarse con judías o cristianas libres³¹⁴. Si el poder político era sólido, las normas restrictivas de los *dimmys* resultaban más fáciles de vigilar, pero no necesariamente se ponía más celo: la fortaleza y la autoridad se demostraban en otras cosas. Sin embargo, en momentos más inestables, el poder público y la capacidad de vigilancia eran menores, pero mayor el empeño en que las restricciones se respetaran a rajatabla. Igualmente, en esas situaciones de mayor debilidad, que normalmente aparejaban incertidumbre económica y sufrimiento para la población llana, se miraba con desconfianza a *los otros*, a los que se culpaba de los males. Además, las fases

³¹² La tributación especial tenía un fin monetario, evidentemente, pero también simbólico: la del infiel que por obstinado debe rebajarse a pagar. Un comentarista del Corán de finales del siglo XI escribió cómo se debe proceder en el pago de la *yizya*: “Cuando pague debe permanecer en pie mientras el recaudador de impuestos está sentado. El recaudador le agarrará por el cuello sacudiéndole y diciéndole: ¡Paga la *yizya*!, y cuando haya pagado recibirá un cogotazo”. Otro jurista del siglo XV escribió que debe ser en público, para que todos contemplen el espectáculo: “Quizá al final terminarán por creer en Dios y Su Profeta, y así serán liberados de esta vergonzosa burla”. No siempre eran tan duros. Un jurista del VIII pedía que “no se golpeará a ningún *dimmi* para exigirle el pago de la *yizya* (...) Más bien deberán ser tratados con indulgencia”. LEWIS, B. (2002), *Los judíos del islam*. Madrid: Letrúmero, pp. 25-26. La humillación estaba presente en todas las relaciones. No era una opción de personas insensibles, sino una norma social. El insulto más habitual para los judíos era “monos”, “cerdos” para los cristianos; nada distinto, por otra parte, a lo que hacían judíos y cristianos, que se referían a sus infieles con calificativos similares.

³¹³ NIRENBERG, D. (2001), *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*. Barcelona: Península, p. 185.

³¹⁴ Una musulmana, sin embargo, solo podía casarse con un musulmán, puesto que no se consentía que se pusiera en posición de inferioridad respecto a un *dimmi*. TOLAN (2013), p. 229.

inestables solían provocar una reacción de los sectores religiosos más intransigentes, y cuando la ortodoxia se hacía presente, la situación de las minorías empeoraba. Todos estos factores determinaban el devenir de los *dimmes*.

Un pacto conlleva obligaciones pero también derechos. A los judíos se les permitía practicar su religión³¹⁵. Además, disfrutaban (o sufrían, según el caso) de leyes internas y líderes propios, capacidad organizativa, sinagogas, escuelas rabínicas, carnicerías y cementerios, igualdad jurídica en materia de propiedad, contratos y deudas, y se les permitía manejar y comerciar productos vetados para los musulmanes, como el vino. A la cabeza de la comunidad judía se encontraba el *nasí* (o príncipe), que ejercía de interlocutor ante la máxima autoridad islámica. Un judío solamente debía situarse ante el *cadí* (el juez musulmán) en pleitos con musulmanes, pero para asuntos propios la palabra la tenía el tribunal judío³¹⁶. Podían en todo caso acudir a un tribunal islámico aunque el asunto implicase solo a judíos, pero quien lo hacía se convertía en traidor, en malsín, y podía recibir la pena máxima, la excomunión, que conllevaba expulsión de la judería, o en su defecto ostracismo social y pérdida del derecho al enterramiento en cementerio judío³¹⁷. En todo caso, la libertad no era absoluta, incluso para asuntos internos, ya que funcionarios musulmanes vigilaban que la cotidianidad discurriera respetando la moral islámica. En definitiva, la *dimma* ofrecía respaldo legal y, según Maribel Fierro, “no implicaba ausencia de discriminación, pero sí hacía muy poco probable la persecución”³¹⁸.

En la península Ibérica las relaciones de los judíos y los musulmanes fueron desde 711, en líneas generales, pacíficas, incluso fluidas. La *dimma* igualaba jurídicamente las dos religiones sometidas, pero de entrada el judío tuvo mejor aceptación que el cristiano. En el momento de la conquista, aunque el reino visigodo se encontraba en plena desintegración, los cristianos hicieron frente a los invasores y en cuanto pudieron, pocos años después, iniciaron la reconquista. Mientras, los judíos fueron señalados, de

³¹⁵ Algo que se respetaba incluso en conflictos bélicos: “En el ámbito de la creencia religiosa, a los prisioneros cristianos y judíos (no a cualquier prisionero) se les reconoce el derecho de mantenerla: se prescribe el respeto a su religión y se prohíbe forzarlos a la conversión, siguiendo la prescripción coránica”. VIDAL CASTRO, F. (2008), “Los prisioneros de guerra en manos de musulmanes”, en FIERRO, M. y GARCÍA FITZ, F. (eds.), *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*. Madrid: CSIC, p. 503.

³¹⁶ Entre los *dimmes* cristianos el obispo, como máximo responsable de su comunidad, estaba capacitado para impartir justicia en asuntos que solo incumbieran a cristianos y solamente para asuntos civiles y religiosos, no criminales. La autoridad islámica vigilaba que el obispo no se extralimitara en sus funciones, algo que ocurría con cierta asiduidad. ECHEVARRÍA (2011), “Obispos tiranos y rebeldes musulmanes...”, pp. 242-243.

³¹⁷ Sobre la competencia judía de decretar penas de muerte en territorio islámico solo hemos encontrado alguna referencia indirecta, como esta: “Los judíos gozaban de autonomía judicial tanto en la zona que estaba en manos musulmanas como en las cristianas, pudiendo intervenir en procesos criminales y civiles. Según Maimónides, la pena de muerte era habitual entonces en España”. BEINART, H. (1992), *Los judíos en España*. Madrid: Mapfre, p. 56.

³¹⁸ FIERRO, M. (2010), *Abderramán III y el califato omeya de Córdoba*. San Sebastián: Nerea, p. 235.

manera exagerada pero no exenta de realidad, de colaboracionistas con los ocupantes. Esta acusación significaba un buen inicio en su relación con los musulmanes, pero se convertiría en reproche recurrente (la traición en “la pérdida de España”) cuando el cristianismo volviera a imponerse.

LA VIDA DE LOS JUDÍOS EN AL-ANDALUS

Se conservan pocos restos documentales que reflejen la vida de los judíos en al-Andalus. En principio podían residir en cualquier lugar, sin obligación de confinarse en un espacio concreto dentro de las villas, aunque preferían quedar agrupados³¹⁹. Por una parte, su religiosidad y su normativa cotidiana podían ser vividas con más comodidad si habitaban juntos. Por otra, les convenía organizar una estrategia común de defensa. Como en cualquier reino medieval, en al-Andalus también sufrían una gran inseguridad ciudadana, como indicó el historiador Al-Maqqari:

En cada calle hay un vigilante (...) Tiene un perro guardián y armas preparadas; ello, a causa de la astucia de los habitantes [de al-Andalus], de lo mucho de su malicia y de su arte de engañar en materia de fechorías, hasta el punto de que escalan los edificios elevados, abren los cerrojos difíciles y llegan a asesinar al dueño de la casa (...) Es raro que en Al-Ándalus pase un día sin que no se oiga que la casa de fulano fue violada o que a fulano lo degollaron los ladrones en su lecho³²⁰.

Podían optar a todas las profesiones salvo las que les procurasen poder sobre los musulmanes. Las restricciones también se dirigían a los propios musulmanes. No eran imposiciones legales en la mayoría de los casos, sino normas sociales de recomendable cumplimiento. Por ejemplo, un musulmán no podía servir a los infieles en trabajos de estética y terapias corporales³²¹, como aparecía en el *Tratado de Hisba* de Ibn Abdun:

Un musulman ne doit pas servir de masseur à un juif ou à un chrétien ; il ne doit ni jeter leurs ordures, ni nettoyer leurs latrines: le juif et le chrétien sont en effet plus désignés pour ces besognes, qui sont des travaux vils.

Ni tampoco en los relacionados con el cuidado de sus animales:

³¹⁹ Hay documentado un caso curioso en la Córdoba del siglo XI. El juez Ibn Sahl dictaminó que llegaran a un acuerdo el musulmán Hassan y el judío Ishaq sobre la reparación del muro medianero entre la casa del primero y la sinagoga de la que era responsable el segundo. El caso demuestra que los judíos podían desarrollar sus ritos religiosos con libertad y además no se encontraban confinados en una zona determinada de la ciudad. En PINILLA (2004), pp. 62-63.

³²⁰ En *Kitab Nafh al-Tib*, del historiador de principios del siglo XVII Al-Maqqari. Extraído de SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1973), vol. II, p. 148.

³²¹ Un campo muy desarrollado en el mundo islámico, como se ilustra en KUHNE, R. (2008), “La medicina estética, una hermana menor de la medicina científica”, en *El legado andalusí*, 35. Granada: Fundación “El legado andalusí”, pp. 64-69.

*Un musulman ne doit pas s'occuper de la bête d'un juif ou d'un chrétien, il ne doit pas leur servir d'ânier, ni leur tenir l'étrier. Si l'on s'aperçoit que quelque musulman a contrevenu à ces défenses, il sera blâmé*³²².

La mayoría de los judíos andalusíes trabajaron en labores agrícolas, aunque también encontraban las puertas abiertas para aquellas profesiones que los musulmanes consideraban indignas. Entre ellas, las relacionadas con las finanzas, sobre todo recaudación y préstamo. Igualmente, las que conllevaban un trato estrecho con infieles, como comercio exterior, actividades diplomáticas, liberación de cautivos y venta de esclavos³²³. A los trabajos duros o ingratos, como el transporte y la carga, la limpieza de basura y de cloacas, el curtido de pieles... los *dimmes* podían acceder sin inconvenientes. También a profesiones para las que resultaban especialmente eficientes, como la artesanía, la traducción, la interpretación y la medicina³²⁴. Como expuso Maíllo, su buen hacer en algunos ámbitos, como las labores recaudatorias y administrativas, les facilitaba el ascenso social³²⁵. En efecto, los musulmanes necesitaban en puestos administrativos a personas cultas, con facilidad para las lenguas y capacidad negociadora. ¿Contravenía la *dimma*? En ocasiones; pero su llegada a puestos de confianza se debía a una cuestión sencilla: nunca aspiraban a los puestos superiores de la escala jerárquica, porque su condición de infieles constituía un tope insalvable. Por lo tanto, un judío en un cargo de altura nunca supondría una amenaza profesional para la persona que lo había encumbrado. Por otra parte, nos encontramos en una sociedad guerrera, con unas fronteras que se movían constantemente. La elección de un judío para puestos de relevancia en esa frontera suponía menos peligro que si era musulmán o cristiano. Al otro lado de la raya el

³²² “Un musulmán no debe servir como masajista a un judío o un cristiano; no debe recoger su basura ni limpiar sus letrinas: el judío y el cristiano están mejor preparados para esas tareas, que son trabajos viles”. “Un musulmán no debe ocuparse de la bestia de un judío o un cristiano, no debe servirles de arriero ni ayudarles. Si se sabe de algún musulmán que haya contravenido estas normas, será castigado”. En LEVÍ-PROVENÇAL, E. (2001), p. 79.

Los manuales de *hisba* son una fuente fundamental para el estudio de la realidad urbana de al-Andalus. Según García Sanjuán, la *hisba* era “la magistratura encargada de velar por el buen funcionamiento de los zocos en las ciudades del mundo árabe-islámico”. GARCÍA SANJUÁN, A. (1997), “La organización de los oficios en al-Andalus a través de los manuales de *hisba*”, en *Historia. Instituciones. Documentos*, 24. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 201-234. El funcionario encargado de la *hisba* era el *muhtasib*, “entre cuyas competencias estaban la vigilancia y el mantenimiento del orden en el zoco y en las calles, y otras de carácter moral que le convertían en un censor de costumbres de la vida urbana”. CALVO (2002), p. 242.

³²³ En el campo de venta de esclavos en tiempos andalusíes los judíos se mantuvieron muy activos, especialmente en las rutas mediterráneas. ECHEVARRÍA, A. (2011), *Almanzor. Un califa en la sombra*. Madrid: Sílex, p. 120. Igualmente, los judíos toledanos mantuvieron su prestigio en esa actividad incluso después de la reconquista. Por ejemplo, en 1286 el pregonero de esclavos (una especie de intermediario) Abuomar Israel participó en la venta del esclavo Alí ben Said, como encontramos en GONZÁLEZ PALENCIA, Á. (1926), *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*. Madrid: Instituto de Valencia de don Juan, vol. II, p. 298.

³²⁴ Aunque, como ocurría en el ámbito cristiano, también se encontraban reticencias entre los tratadistas musulmanes acerca de que la salud de los musulmanes recayera en manos de infieles. LEVÍ-PROVENÇAL (2001), p. 91.

³²⁵ MAÍLLO (2005), p. 185.

enemigo pertenecía a una de esas dos religiones (reinos cristianos u otros reinos musulmanes), pero nunca al judaísmo. Por lo tanto, la tentación de la traición para ayudar a los suyos se anulaba. Sin llegar al estatus de las buenas familias musulmanas, los judíos acomodados disfrutaban de un nivel de vida muy elevado. Estaban arabizados en sus maneras y su ocio, su cultura y su vestuario era similar al de las clases más acomodadas, algo que disgustaba a la mayor parte de la población³²⁶. Igual que en tierras cristianas, la ostentación y el lujo no disimulado acabarían provocando serios problemas a los judíos³²⁷.

En los tiempos del emirato Omeya se vivió un episodio muy significativo: la llegada a al-Andalus, en 839, de Eleazar, un antiguo diácono de la corte carolingia convertido al judaísmo. Se conservan pocas conversiones al judaísmo documentadas y esta es muy conocida, sobre todo por la disputa dogmática que mantuvo con Álvaro de Córdoba³²⁸. La situación de la que escapó era de máxima conflictividad y concluiría con la guerra fratricida entre los hijos de Ludovico Pío. Eleazar buscaba un territorio más estable y escogió al-Andalus. Sin embargo, no eligió el islam, sino el judaísmo, como nueva religión. Sin entrar en las motivaciones religiosas del diácono, es llamativo que escogiera precisamente al-Andalus para establecerse como judío. Todo parece indicar, en este caso, que las condiciones que los judíos encontraban en tierras andalusíes resultaban no solo propicias, sino también conocidas fuera de sus fronteras. Curiosamente, unos años antes de este episodio el rey Ludovico Pío envió una carta a los mozárabes de Mérida y Zaragoza para compadecerlos por su situación bajo el yugo islámico y expresarles su solidaridad por la “tribulación y muchas angustias que padecéis por la crueldad del rey Abd al-Rahman”. En la misiva anunciaba a los cristianos que serían bien acogidos en su territorio:

³²⁶ También podían tener esclavos. La literatura jurídica cordobesa indica que los judíos podían ser tratados como los musulmanes en caso de litigio al respecto. El juez Ibn Sahl, en el siglo XI, reconoce a un joven como esclavo de un judío, aunque aquel afirmaba ser musulmán. PINILLA, R. (2004), “Procesos sobre judíos en Córdoba recogidos por Ibn Sahl (s. XI)”, en VILLAR, A. y CASTRO, M^a DEL R. (eds.), *El patrimonio hebreo en la España medieval*. Córdoba: Universidad de Córdoba, pp. 57-58. Sobre esclavitud en al-Andalus véase DE LA PUENTE, C. (2010), “Mano de obra esclava en Al-Andalus”, en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III*, 23. Madrid: UNED, pp. 135-147.

³²⁷ El lujo que los judíos introdujeron en la sociedad no era exclusivamente para consumo propio: “Hemos indicado las causas que más contribuyeron a la introducción de varios géneros de lujo en toda España. Las victorias, el trato con los moros, la libre comunicación con los italianos y la contratación con los judíos, fueron las que produjeron en los españoles más ideas y conocimientos y avivaron sus deseos, inclinándolos a nuevos objetos, gustos y placeres”. SEMPÉR Y GUARINOS, J. (2000), *Historia del lujo y de las leyes suntuarias de España* (ed. de Juan Rico Giménez de la obra de 1788). Valencia: Diputació, p. 141.

³²⁸ Para profundizar en esta controversia véase el cap. 12, “L’élection des Gentils et le rejet des Juifs (L’Église est le vrai Israël)” de BLUMENKRANZ (1960), pp. 272-289. Conocemos otra conversión, la del poeta Al-Munfatil, de la Granada de los Nagrella: “Je professe la religion du Sabbat, ouvertement, quand je suis devant vous, et si je suis parmi mes compatriotes, je la professe en secret” (“Profeso la religión del sabbat, abiertamente, cuando estoy delante de ti, y si estoy entre mis compatriotas, la profeso en secreto”). En PÉRÈS, H. (1953), *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle: ses aspects généraux et sa valeur documentaire*. París: Adrien-Maisonneuve, p. 270.

*Y os hacemos saber que si queréis apartaros de él y veniros a nosotros, os concedemos plenísimamente que gocéis vuestra antigua libertad sin alguna disminución de tributo y no pretendemos que viváis en otra ley que en aquella que quisieréis*³²⁹.

Son muy significativas las referencias al tributo y a la ley. Una de las causas por las que un cristiano, y por extensión un judío, podía abandonar voluntariamente al-Andalus, era por la *yizya*, que como se señaló constituía una carga excesiva en algunas capas de la población. En cuanto a las conversiones al islam, siempre hubo más entre cristianos que entre judíos. No solo en números absolutos, también proporcionalmente. Para los cristianos, la arribada de los musulmanes suponía un cambio radical en sus vidas, pues pasaban de dominadores a dominados. Si querían mantener su estatus, o al menos una buena condición de vida, lo más fácil era la conversión. Para los judíos, sin embargo, la llegada de nuevos patronos no cambiaba nada. Pasaban de estar sometidos a unos a estarlo a otros. Su situación como grupo marginado la tenían completamente asumida y no les costaba adaptarse a los nuevos tiempos. En cualquier caso, la conversión suponía la forma más fácil de ascender en la sociedad islámica y la tentación nunca desaparecía, pues el paso era un acto de voluntad y no muy farragoso administrativamente. Ibn al Attar, un notario cordobés del siglo X, dejó como legado un interesante documento, el formulario de conversión, que en sus primeras líneas dice así:

*El converso fulano, hijo de Fulano, estando sano de cuerpo y espíritu, firme de mente y con capacidad para obrar, ha requerido el testimonio de los testigos de esta escritura, de que ha abandonado la religión judía rechazándola y se ha convertido al Islam deseándolo. Que sabe que Dios –ensalzado y glorificado sea- no acepta ni queda satisfecho por ninguna otra religión salvo el Islam, el cual abroga todas las leyes anteriores*³³⁰.

El contrato incluye detalles acerca de las esposas. El converso las puede mantener aunque no se conviertan ellas, porque un musulmán se puede casar con judía o cristiana, excepto si es esclava. Los esclavos del converso podrán mantener su religión, porque el islam no se impone por la fuerza, hay que esperar a que “Dios les inspire su conversión”. Los hijos mayores podrán conservar su religión, pero no los menores de siete años. Si el nuevo musulmán está casado con una “familiar en grado prohibido”, como tía, el matrimonio queda disuelto, porque el islam no consiente tal relación.

³²⁹ Epístola *Ludovici Pii Aug. ad Emeritanos*, iniciada con el siguiente encabezamiento: “Hludovicus divina ordinante providential Imperator Augustus omnibus primatibus cuncto populo Emeritano in Domino salutem”. Extraído de FLÓREZ, E. (1859-79), *España sagrada*, t. XIII. Madrid: Real Academia de la Historia, pp. 416-417. También en SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1973), vol. I, p. 174.

³³⁰ Texto completo en CHALMETA, P. y MARUGÁN, M. (2000), *Ibn al-Attar. Formulario notarial y judicial andalusí*. Madrid: CSIC, p. 636. Sobre conversiones véase también GARCÍA ARENAL, M. (1992), “Rapports entre groupes dans la Péninsule Ibérique. La conversion de juifs à l’islam (XIIe-XIIIe siècles)”, en MARÍN, M. y PÉREZ, J. (dirs.), “Minorités religieuses dans d’Espagne médiévale”, *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 63-64. Aix-en-Provence: Publications de l’Université de Provence, pp. 91-101.

Finalmente, el converso queda exonerado de todos sus pecados como infiel, porque hasta ese momento no era consciente de lo que hacía. De todas formas, la inmersión de un antiguo judío en el islam no suponía solo una cuestión legal, sino también social. Al igual que les ocurriría en ámbito cristiano, sufrían la desconfianza de sus nuevos correligionarios, que intuían en los nuevos musulmanes poca sinceridad³³¹.

PERSECUCIÓN Y CULTURA

En el siglo XI se produjo la persecución más violenta contra la comunidad judía, tras la revuelta de 1066 contra Yusuf ibn Nagrella, hijo de Samuel y su sucesor en el puesto de visir en la taifa de Granada. El descontento de la población debía ser notorio. Independientemente de los desmanes que Yusuf cometiera en su gobierno, el ascenso en la corte de los Nagrella y su posición de poder sobre los musulmanes contravenía el pacto, y la *dimma* había que respetarla en los dos sentidos, el de los derechos y el de las restricciones³³². El sentimiento antijudío se refleja en el poema de Abu Ishaq que alentó la revuelta granadina:

*No penséis que matarles es violar la fe
violar la fe sería dejarles seguir adelante.
Han violado nuestro pacto con ellos
¿cómo podéis ser culpables contra los violadores?
¿Cómo pueden mantener ningún pacto
si estamos escondidos mientras ellos destacan?
¡A su lado somos ahora los humildes,
como si estuviéramos equivocados y ellos en lo cierto!*³³³

Abd Allah, sultán de Granada a partir de 1073, explicó en su crónica las causas de la caída en desgracia del judío, fruto de su insidia e intrigas:

Puso inmediatamente el puerco manos a la obra; pero, como al-Muzaffar (¡Dios se apiade de él!) no le habría tolerado que acusase a ningún musulmán (...) lo que hacía

³³¹ “La sincérité religieuse du juif converti, même de longue date, est suspectée: ‘Ne te fie pas à un juif converti à l’islam même après quarante ans’; d’autres proverbes requièrent quarante générations pour l’intégration totale du juif islamisé” (“La sinceridad religiosa del judío converso, incluso tras mucho tiempo, es sospechosa: ‘No te fíes de un judío convertido al islam incluso después de cuarenta años’; según otros proverbios se necesitan cuarenta generaciones para la integración total del judío islamizado”. VAJDA, G. (1989), *Sages et penseurs sépharades de Bagdad à Cordoue*. París: Les Éditions du Cerf, p. 108.

³³² Para Buresi, los juegos de poder de este tipo comportaban un gran riesgo del que se podía salir malparado, como se comprueba en este caso. BURESI, P. (2013), “La frontière: laboratoire des mythes dans la péninsule Ibérique (Xe-XVe siècle)?”, en *Cahiers de la Méditerranée*, 86. Niza: Université de Nice, p. 245.

³³³ Extraído de LEWIS (2002), p. 58. Véase también el capítulo “Poème d’Abou-Ishac d’Elvira contre les Juifs de Grenade”, en DOZY, R. P. (1965), *Recherches sur l’histoire et la littérature de l’Espagne pendant le Moyen Âge*. Amsterdam: Oriental Press. El original es de 1881.

era repartir dinero y dar regalos a las gentes de su confianza y a sus siervos, sugiriéndoles que hiciesen las denuncias que le interesaban, mientras él permanecía en silencio y sin decir palabra.

Y narró el desarrollo de la persecución:

Estas palabras corrieron por la población, lo mismo entre los nobles que entre los plebeyos, y todos se congregaron resueltos a matar al judío (...) el judío huyó hacia el interior del alcázar; pero la plebe amotinada lo persiguió, consiguió apoderarse de él y lo mató. A continuación pasaron a espada a todos los judíos que había en la ciudad y se apropiaron muy buena parte de sus riquezas³³⁴.

Lo que nos enseña el episodio de Granada es que el antijudaísmo latía en una parte de la sociedad islámica. Si el problema era Yusuf ibn Nagrella, su muerte debía haber bastado para apaciguar los ánimos. Sin embargo, tras el magnicidio llegó la persecución generalizada, lo que significa que existía una considerable masa social con impulsos antijudíos. Como pasaría en los reinos cristianos, muchos asaltantes se unían a la turba por ocio o pillaje, pero un buen grupo lo hacía por razones ideológicas: el judaísmo debía ser eliminado.

Con todo, existía cierta corriente de solidaridad interreligiosa, o al menos comprensión, entre musulmanes y judíos. A finales del siglo XI comenzó en Europa ese fenómeno complejo y lleno de matices conocido como cruzadas³³⁵, que supondrá un impulso a las tesis más extremistas del cristianismo. Siendo en teoría un combate contra el islam, en la práctica se convirtió en una confrontación con todo lo que quedase fuera de la ortodoxia cristiana, incluyendo las herejías y, por supuesto, el judaísmo. Para Runciman, como Jerusalén era el lugar donde se focalizaba la predicación, resultaba sencillo dirigir la atención (y el odio) hacia el pueblo deicida. Los musulmanes habían tomado la ciudad santa, pero los judíos eran peores, pues sus manos estaban manchadas de la sangre de Cristo. Pero, continúa Runciman, no se trataba simplemente de una cuestión religiosa, sino también económica. Resultaba imposible obviar las relaciones prestatarias entre los cristianos, que se endeudaban para luchar por una causa noble, y los judíos, que se aprovechaban de ello. La pregunta surgía pronto en el cruzado: “¿era justo que para marchar y luchar por la Cristiandad tuviese que caer en las garras de los individuos de la raza que había crucificado a Cristo?”³³⁶

³³⁴ ABD ALLAH B. BULUGGIN (1982), *El siglo XI en 1ª persona. Las “memorias” del ‘Abd Allah, último rey zirí de Granada, destronado por los almorávides (1090)*, (trad. Lévi-Provençal y García Gómez). Madrid: Alianza, pp. 107 y 132. Abd Allah escribió la crónica después de su encarcelamiento en 1090, cuando los almorávides tomaron Granada.

³³⁵ Sobre terminología véase DE AYALA, C. (2009), “Definición de cruzada: estado de la cuestión”, en *Clío & Crimen*, 6. Durango: Centro de Historia del Crimen de Durango, pp. 216-242.

³³⁶ RUNCIMAN (2008), p. 111-112. Como se contó en el anterior capítulo, el inicio de las cruzadas es considerado por muchos historiadores como el inicio del antijudaísmo más radical, que se

Capítulo aparte merecen las relaciones culturales y científicas entre musulmanes y judíos, o mejor dicho, la integración de muchos judíos en los ámbitos del saber islámico³³⁷. Según Sánchez-Albornoz, los musulmanes supieron estimular el intelecto de los judíos, algo no visto en ningún otro lugar³³⁸. Una integración que se había iniciado en los tiempos del emirato y potenciado durante el califato, con especial significancia de la mano de Hasday ibn Saprut, que se ganó la confianza del califa, según Said al-Andalusí, “debido a su gran habilidad profesional, su magnífica preparación y sus buenas maneras”³³⁹. Fue el intelectual judío más importante de su tiempo y dejó como legado fundamental la traducción del griego al árabe, en colaboración con el cristiano Nicolás y el musulmán Arib ibn Said, de la *Materia médica*, de Dioscórides³⁴⁰.

reflejó, por ejemplo, en la matanza de Worms de mayo de 1096. Otros autores, como Mitre, hacen referencia a la “tradición de limpiar de judíos la retaguardia antes de iniciar la marcha contra el Islam”. MITRE, E. (2003), *Fronterizos de Clio (Marginados, disidentes y desplazados en la Edad Media)*. Granada: Universidad de Granada, p. 56.

³³⁷ Sobre la reacción de la cultura judeo-andalusí ante el “conocimiento importado del sistema arábigo-islámico dominante” véase ALFONSO, E. (2002), “Los límites del saber. Reacción de intelectuales judíos a la cultura de procedencia islámica”, en VV. AA., *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 59-84. La rivalidad fue también constante en ámbito cristiano: “... los sabios ismaelitas se burlaban de la lengua hebrea como incapaz o inadecuada para las lindes literarias”. DEL VALLE, C. (1998), “Nova et vetera in Grammaticae Hebraicae Historia. La obra gramatical de Jacob ben Eleazar”, en *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, 49. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, p. 145. Véase también, del mismo autor, (2003), “Sobre la lengua de los judíos en la España visigoda y al-Ándalus”, en *Sefarad*, 63, 1. Madrid: CSIC, pp. 183-193.

³³⁸ “En España, los judíos ejercitaron la fuerza de la razón tal vez más que en cualquier otro país de Europa. Porque en ninguno el vuelo cultural de la sociedad en que vivían –la España musulmana– les permitió, y los incitó a la par, a dar libre curso al pensamiento”. SÁNCHEZ-ALBORNOS, C. (2005), *España. Un enigma histórico*. Barcelona: Edhasa, p. 888.

³³⁹ SAID AL-ANDALUSI (2000), *Kitab Tabaqat al-uman o Libro de las categorías de las naciones* (traducción y notas de Eloísa Llaveró y Andrés Martínez), p. 178. Madrid: Trotta. La obra de Al-Andalusí es un audaz compendio, a mediados del siglo XI, de la evolución de la cultura entre los pueblos y razas de la tierra. Los últimos capítulos están dedicados a al-Andalus y los israelitas. A su entender, son ocho los pueblos que han cultivado las ciencias, y otros muchos los que no. De estos últimos escribe: “El resto de los pueblos que no cultivó las ciencias se parecen más a los animales que a los hombres (...) su entendimiento carece de sutileza y su inteligencia de agudeza, predominando la ignorancia y la estupidez y siendo normal entre ellos la incapacidad y la negligencia. Tales son los esclavos, los búlgaros y los pueblos vecinos (...) su razón carece de toda ponderación y su inteligencia de cualquier perspicacia, predominando el atolondramiento y siendo normal, entre ellos, la estupidez y la ignorancia. Tales son las poblaciones sudanesas que habitan en los confines del país de los abisinios” (pp. 60-62). De los judíos dice: “La octava nación que cultivó la ciencia la constituyen los israelitas, los cuales no destacaron en las ciencias filosóficas dedicándose, únicamente, al estudio de las ciencias religiosas y a las biografías de los profetas. Sus rabinos eran las personas más sabias del mundo en lo que se refiere a la historia de los profetas y a los orígenes de la humanidad. Fue precisamente de estos de los que aprendieron sabios musulmanes” (p. 174).

³⁴⁰ “La importancia del texto traducido por Hasdai ibn Saprut es que gracias a él se identificaron muchos nombres de plantas útiles para la medicina desconocidos hasta entonces. Además, esta labor conjunta de un cristiano, un judío y un musulmán ejemplifica el procedimiento de traducción más habitual durante la Edad Media: la cooperación entre científicos de las tres religiones”. GÓMEZ ARANDA, M. (2003), *Ibn Ezra-Maimónides-Zacuto. Sefarad científica: la visión judía de la ciencia en la edad media*. Madrid: Nivola, p. 21.

Además de la gran eclosión de la poesía durante los reinos de taifas, mencionada en el capítulo anterior, las comunidades judías fueron, según Benbassa, un hogar de intercambio intelectual que convirtió el momento en “una verdadera edad de oro”³⁴¹. Tedeschi argumentó que tal intercambio fue permitido por “compatibilidad cultural”³⁴². Para Maíllo fue una “prolífica edad de oro judía en Sefarad en múltiples campos del saber”. Según este autor, fueron varios los factores que lo permitieron, como “la mixtión de elementos judíos”, “la solidaridad comunitaria”, “el proceso de urbanización”, “el concomitante proceso de arabización” y “el mecenazgo que la riqueza y la proximidad al poder propiciaba”. Pero insiste en que no hay que confundir “cultura judía con cultura de los judíos”³⁴³. González Diéguez, por último, cree que en el gran apogeo cultural “los judíos que vivían en la Península tuvieron una participación inusitada”³⁴⁴. La vida del judío andalusí reflejada en la poesía es la del cortesano instruido, refinado y elegante, con acceso a los placeres intelectuales y mundanos, pero que no se olvida de los suyos ni de su religiosidad. Debemos ver en ello la imagen idealizada que no solo representa a una minoría muy elitista, sino que además cuenta con un buen componente hiperbólico. La integración cultural de la que hablamos fue real, pero no todos los musulmanes estaban de acuerdo con la participación de los infieles. En el manual de *hisba* de Ibn Abdun se advierte de las consecuencias negativas de poner en manos judías libros científicos:

*On ne doit pas vendre aux Juifs ou aux Chrétiens de livres de science, sauf s'ils ont trait à leur propre loi; en effet, ils traduisent les livres de science et en attribuent la paternité à leurs coreligionnaires et à leurs évêques, alors qu'ils sont l'oeuvre de Musulmans!*³⁴⁵

³⁴¹ “Philosophie, médecine ou astronomie, poésie religieuse et profane, théologie... Du VIIIe au XIIe siècle, l'Espagne des princes arabes et berbères fut le foyer vivant d'échanges intellectuels entre Juifs et Musulmans. Un véritable âge d'or”. (“Filosofía, medicina o astronomía, poesía religiosa y profana, teología... Entre los siglos VIII y XII, la España de los príncipes árabes y bereberes fue el hogar vivo de intercambios intelectuales entre judíos y musulmanes. Una verdadera edad de oro”). BENBASSA, E. (2000), “L'âge d'or Espagnol”, en *L'Histoire*, 243. París: Sophia Publications, p. 48.

³⁴² “Esta compatibilidad cultural llegó a convertirse en una verdadera cooperación entre las dos comunidades bajo la dominación cristiana, especialmente en el momento de las matanzas de 1391. Cuando los judíos tuvieron que emigrar a Italia, Portugal y África, eligieron también los países islámicos por su cultura afín y tolerante. Si existían desconfianzas, éstas no eran culturales o lingüísticas sino religiosas”. TEDESCHI, M. (1992), *Polémica y convivencia de las tres religiones*. Madrid: Mapfre, p. 67.

³⁴³ Pone como ejemplo a fray Luis de León, Mateo Alemán, Marx y Einstein. A ellos no se les pone como ejemplo de cultura judía, sino como judíos que participaron en la cultura de su tiempo y su lugar. Igualmente, los judíos andalusíes participaron en la cultura andalusí, y no desarrollaron una cultura judía propia. MAÍLLO (2002), pp. 280 y 285.

³⁴⁴ GONZÁLEZ DIÉGUEZ, G. (2014), “Adab de Toledo a Provenza: participación judía en la continuidad del modelo cultural andalusí”, en *Encrucijada de culturas: Alfonso X y su tiempo*, p. 590.

³⁴⁵ “No se debe vender a los judíos o cristianos libros de ciencia, salvo si tratan de su propia ley; en efecto, ellos traducen los libros de ciencia y atribuyen la paternidad a sus coreligionarios y a sus obispos, cuando son la obra de musulmanes”. En LEVÍ-PROVENÇAL (2001), p. 91. Ibn Abdun ofrece en su escrito prohibiciones sobre muchos aspectos de la vida urbana, desde las normativas gremiales y religiosas hasta cuestiones puramente morales: “El recaudador del baño no debe sentarse en el vestíbulo cuando este se abre para mujeres, por ser ocasión de libertinaje y fornicación”. “Debe

La pertenencia a un gran imperio en franca expansión permitió establecer cauces fluidos de comunicación entre todos los judíos que vivían bajo dominio islámico. Desde Babilonia a Egipto, desde la península Arábiga a al-Andalus, la información cultural y científica, los *responsa*³⁴⁶ y los intercambios de todo tipo llegaban con facilidad de unas comunidades a otras, adquiriendo un importante protagonismo los mercaderes judíos hispanos en el comercio por el Mediterráneo³⁴⁷. Las invasiones norteafricanas, sin embargo, complicaron las condiciones de vida de los judíos andalusíes. Concretamente, la invasión de los almorávides. Porque, según la historiografía tradicional, la de los almohades no dificultó la vida de los judíos; simplemente, la impidió, aplicando una política de conversión o exilio que Américo Castro calificó de “reacción inquisitorial”³⁴⁸. Los almorávides, en cambio, vigilaron con más rigor las restricciones normativas de los *dimmi*es. Con ellos, aunque difícil la situación de los judíos, peor fue la de los seguidores de la cruz. Mientras la reconquista cristiana avanzaba desde el norte de la Península, el fenómeno cruzado vivía en Europa su

prohibirse a las mujeres musulmanas que entren en las abominables iglesias, porque los clérigos son libertinos, fornicadores y sodomitas”.

³⁴⁶ Los *responsa* son “las respuestas por escrito (*Tesubot*) a preguntas (*Se’elot*) sobre todos los aspectos de la Ley judía, hechas por autoridades cualificadas desde la época de los Geonim (siglos VI-XI) hasta la época actual (...) nos reflejan la situación de los judíos, y su entronque social y económico en la sociedad en la que viven, especialmente para los siglos XII al XV”. DÍEZ MERINO, L. (1992) “La educación entre los hebreos”, en VV. AA., *La educación en la Hispania antigua y medieval*. Madrid: SM. Morata, p. 232. Véase también el capítulo correspondiente en GRABOIS, A. (1987), *Les sources hébraïques médiévales. V. I: Chroniques, lettres et response*. Turnhout: Brepols. Y en LAREDO, A. I. (1945), “Las “Seelot u-Tesubot” como fuente para la historia de los judíos españoles”, en *Sefarad*, 5, 2. Madrid: CSIC, pp. 441-456.

Yom Tov Assis escribió sobre los *responsa*: “Pocas comunidades medievales han sido tan afortunadas como las comunidades judías de la Península Ibérica en el caudal de fuentes existentes para el estudio de su historia (...) Las fuentes hebreas presentan una imagen íntima de la vida judía dentro de los límites de la judería que los extraños no podías haber captado”. ASSIS, Y. T. (1993), “*Responsa Rabínicos y Cartas Reales: fuentes para el estudio de la historia de los judíos en la Corona de Aragón*”, en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 6. Madrid: UNED, pp. 363-364.

³⁴⁷ Los judíos andalusíes, como miembros de un gran imperio, podían encontrarse con el resto de judíos de Oriente y Norteáfrica. Los intercambios culturales y económicos se dieron con gran frecuencia. ZAFRANI (1994), p. 22. También en BEUGNOT (1979), 2ª parte, pp. 109-111.

³⁴⁸ “... representó ante todo una reacción inquisitorial contra la actitud laxa de los mismos musulmanes, y de rechazo, que hizo imposible la convivencia con los judíos y cristianos de al-Andalus”. CASTRO, A. (1965), *Los españoles: cómo llegaron a serlo*. Madrid: Taurus, p. 158.

Es casi imposible leer en los libros de historia la palabra “almohade” separada de calificativos que aludan a su cerrazón religiosa. Por poner solo unos ejemplos, para Targarona eran “fanáticos e intransigentes”. TARGARONA, J. (2007), “Moisés Ben Maimón bajo el poder almohade”, en *Maimónides y su época*, p. 52; Beinart dijo que trajeron “la destrucción” consigo. BEINART, H. (1992), “Los judíos de la Andalucía musulmana: un prolegómeno histórico”, en PELÁEZ, J. (ed.), *De Abraham a Maimónides, III: Los judíos en Córdoba*. Córdoba: El Almendro, p. 153; Bel Bravo escribió que llegaron “bien pertrechados de fanatismo”. BEL BRAVO (1997), p. 120. Este carácter aniquilador de los almohades está siendo cuestionado, o al menos matizado, en algunas corrientes historiográficas. Para profundizar en el mundo almohade véase CRESSIER, P., FIERRO, M. y MOLINA, L. (eds.) (2005), *Los almohades: problemas y perspectivas*. Madrid: CSIC. También el tomo VIII (2) de JOVER ZAMORA, J. Mª. (dir.) (1996), *Historia de España Menéndez Pidal*. Madrid: Espasa Calpe. Y más recientemente, FIERRO, M. (2014), “La espada y la palabra: posturas frente al ‘otro’ durante la época almohade”, en CARMONA RUIZ, Mª A. y ESTEPA, C. (coords.), *La Península Ibérica en tiempos de las Navas de Tolosa*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Medievales, pp. 53-77.

máximo fulgor y los mozárabes pasaban su momento más delicado en tierras andalusíes. Pero no perdamos de vista que los judíos seguían constituyendo en al-Andalus un grupo marginado, incluso maltratado desde finales del siglo XI. Sin consideraciones, como nos recuerda Ibn Abdun: no se debe usar ropa que haya pertenecido “à un lépreux, à un Juif ou à un Chrétien”³⁴⁹. En sus ataques a los judíos los musulmanes utilizaban un repertorio de acusaciones similar al empleado por los cristianos: asesinos de Cristo, negadores de los profetas, almas errantes, esclavos a perpetuidad... además de la retahíla de reproches mundanos, como usureros, perezosos, taimados, desleales, sucios, etcétera³⁵⁰. Todo esto provocó el éxodo de numerosos grupos de judíos en dirección a diferentes puntos del litoral mediterráneo o el norte de la Península³⁵¹. El contraste entre la época de bienestar y la del exilio refleja lo que Gallego denomina “dos polos de la interacción judeo-islámica”. Por un lado tenemos al judío cortesano integrado en la sociedad andalusí; por otro, la política represiva llevada a cabo desde los tiempos almohades. Entre estos dos polos se pueden visionar las relaciones interreligiosas entre el grupo monoteísta dominante y los dominados³⁵².

La Granada nazarí, último reducto islámico, fue refugio de los judíos que huían de la presión cristiana en los siglos XIV y XV y finalmente de los expulsados de Andalucía en 1483. Pero se encontraron con una presión similar, según Fanjul, pues en la ciudad de La Alhambra se aplicaron las mismas normas de discriminación, con un agravante: “la sensación de debilidad exterior y cerco cristiano impelía a una radicalización cada vez más acomplejada, consolidando e hipertrofiando el omnímodo poder ideológico de los rigoristas alfaquíes”³⁵³. Cuanto más se reducía el poder del gobierno y el bienestar social, peor lo pasaban las minorías.

³⁴⁹ En LEVÍ-PROVENÇAL, E. (2001), p. 82.

³⁵⁰ Encontramos una polémica (o falsa polémica) entre Ibn Hazm, autor del siglo XI, y un judío que supuestamente se había atrevido a indicar las contradicciones e inconsistencias del Corán en FIERRO, M. (1992) “Ibn Hazm et le *zindiq* juif”, en MARÍN, M. y PÉREZ, J. (dirs.), “Minorités religieuses dans d’Espagne médiévale”, en *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 63-64. Aix-en-Provence: Publications de l’Université de Provence, pp. 81-89.

³⁵¹ Entre estos últimos encontramos algunos escritores judeoárabes, que apenas mencionaron al-Andalus en su obra cuando habitaban en tierras sureñas; sin embargo, cuando emigran a reinos cristianos, por voluntad o imposición, sí expresarán su añoranza. Moisés Ibn Ezra y Al-Harizi mirarán al pasado con nostalgia, alabando especialmente el florecimiento poético del judaísmo en tierras andalusíes. ALFONSO, E. (2006), “La representación de Al-Andalus en fuentes judías”. *Norba. Revista de Historia*, 19. Badajoz: UNEX, pp. 64-65.

³⁵² GALLEGO, M^a A. (2010), “Entre nosotros en Al-Andalus: el judaísmo andalusí y su estudio”, en FIERRO, M. (coord.), *711-1616: de árabes a moriscos. Una parte de la Historia de España*. Córdoba: al-Babtain Foundation, p. 241.

³⁵³ FANJUL, S. (2004), *La quimera de al-Andalus*. Madrid: Siglo veintiuno, p. 46. Véase también ARIÉ, R. (1992), “Les minorités religieuses dans le royaume de Grenade (1232-1492)”, en MARÍN, M. y PÉREZ, J. (dirs.), “Minorités religieuses dans d’Espagne médiévale”, *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 63-64. Aix-en-Provence: Publications de l’Université de Provence, pp. 51-61.

BAJO DOMINIO CRISTIANO

Analizada la relación entre judíos y musulmanes bajo dominio islámico, dedicamos ahora unas líneas a revisar cómo era bajo dominio cristiano. Tras la reconquista los cristianos dictaban las normas y los mudéjares se veían tan inseguros como los judíos, con la diferencia de que estos llevaban sobre sus espaldas siglos de inseguridad y sabían manejarse en terreno inestable. Los comportamientos de solidaridad entre ambas comunidades debieron ser muy escasos, resultando más frecuente la unión de una de las minorías a la mayoría en perjuicio de los terceros. Un ejemplo es la participación de los mudéjares en los rituales de apedreamiento y agresiones en semana santa (la “matanza de judíos”). Los musulmanes hacían causa común con el populacho cristiano para humillar a los hebreos. La rivalidad se reflejaba también en las conmemoraciones y los desfiles para celebrar victorias militares, bodas reales o el nacimiento de algún varón en la familia del monarca. El lugar que se ocupaba en el desfile era reflejo de la condición social del ocupante. Los primeros puestos estaban, lógicamente, reservados a cristianos. ¿Quién iba detrás de ellos? ¿Judíos o musulmanes? En muchas ocasiones la discusión generaba conflicto y debían intervenir las autoridades cristianas para restaurar el orden público³⁵⁴. Donde más fácilmente surgía el conflicto era en el terreno de las finanzas. Cuando el prestamista-usurero era judío, acusar a todos los judíos de usureros se convertía en algo inevitable, pero no exclusivo de los cristianos: los pagadores musulmanes actuaban igual. No solo el préstamo, también la recaudación de impuestos solía estar en manos judías. Los mudéjares formaban parte de las capas más débiles de la población, y sentir la presión recaudatoria del *altivo* judío no debía generar mucha simpatía. Si oían la oportunidad de cancelar la deuda (por ejemplo, en medio de una revuelta antijudía), lo harían. Según Nirenberg, los musulmanes se comportaron con el mismo antijudaísmo que los cristianos³⁵⁵.

Era costumbre entre los judíos más acaudalados poseer esclavos musulmanes, cuestión que podía provocar conflicto por varios flancos. En primer lugar, los cristianos presionaban para que las leyes permitieran que un esclavo musulmán convertido al cristianismo cobrara la libertad sin tener que pagar ninguna compensación al dueño³⁵⁶.

³⁵⁴ NIRENBERG (2001), pp. 258-260. Los judíos participaban en las procesiones portando su rollo de la Ley. La costumbre se practicaba en Roma en el siglo XIII y fue copiada por los obispos castellanos. LADERO, M. Á. (2004), *Las fiestas en la cultura medieval*. Barcelona: Areté, p. 89. Más información sobre estas celebraciones en COULET, N. (1979), “De l’intégration à l’exclusion: la place des juifs dans les cérémonies d’entrée solennelle au Moyen Âge”, en *Annales ESC*, 34, 4. París: Armand Colin, pp. 672-683.

³⁵⁵ Para el historiador norteamericano la relación prestataria entre judíos y musulmanes fue similar a las de los primeros con los cristianos, con la misma tensión y desconfianza: “... los musulmanes fueron tan capaces como los cristianos de pasar de hechos violentos concretos y circunstanciales a actividades antijudías más amplias”. NIRENBERG (2001), p. 255.

³⁵⁶ Un ejemplo documental es la carta de Pedro I en la que dispone que la aljama y el concejo de Toledo resuelvan una disputa de este tipo: “mando que parezcan ante mi o ante los alcalles de la mi corte, un procurador de Toledo e otro de la dicha aljama”. Ante todo quiere evitar el conflicto porque

Por otro lado, dentro de la judería, y concretamente en el sector más piadoso, se contemplaba con horror las relaciones sexuales de los amos con sus esclavas musulmanas, un asunto que en algunos momentos fue tratado de manera indiscreta y en el que los poetas más dados a la glosa sensual se expandían sin ningún pudor. Este tipo de relaciones provocaron airadas protestas porque se consideraba que los pecados de algunos podían condenar a toda la comunidad. No era una cuestión que afectara exclusivamente, ni mucho menos, a los judíos hispanos, ya que en muchos otros lugares los judíos disfrutaban de concubinas. Pero el problema resultaba especialmente llamativo en la Península³⁵⁷.

Como curiosidad histórica presentamos, siguiendo a Carrete, la disputa entre la aljama judía de Soria y la islámica de Burgos a raíz de la conversión de una judía al islam, que abandonó a su marido (o prometido, el documento no lo aclara, como tampoco qué comunidad ganó el pleito) por un moro burgalés, lo que provocó la petición de la aljama soriana de que la mujer fuera obligada a volver:

E porquel judío que diz que hera su marido primero e otros judíos sus pacientes ynjusta e calupniosamente e con odio e enemistad porque avían fecho aquella mudança.

Los musulmanes responden que Marien, la nueva mora...

... asy diz que fizo dexada la ley judayca e pasarse a su ley fuera e hera lícita e permisa de derecho.

No obstante, como concluye el propio Carrete, las relaciones que mantuvieron musulmanes y judíos en zona cristiana, por “razones de elemental ciudadanía”, debieron existir, pero no quedan muchos documentos porque no fueron muy frecuentes³⁵⁸.

Otro episodio llamativo es el caso de Salomón, un judío de Guadalajara convertido al islam, a finales del siglo XV³⁵⁹. Sorprendente parece que en pleno acoso contra los judíos alguno decidiera convertirse no a la religión dominante, sino a otra que había perdido su hegemonía en ese lugar 400 años antes. En una carta, los Reyes Católicos otorgan poderes al comendador Francisco de Cuenca para que tome las medidas pertinentes contra el converso y los que le ayudaron, persiguiendo el delito de proselitismo:

“mi uoluntat es de non desaforar nin agrauiar ninguna de las mis villas nin a ningunas otras personas de los míos regnos”. En LEÓN TELLO (1979), vol. I, pp. 404-405.

³⁵⁷ ASSIS, Y. T. (2001), “El comportament sexual en la societat hispanojueva de l’edat mitjana”, en *Tamid*, 3. Barcelona: IEC, Societat Catalana d’Estudis Hebraics, p. 24.

³⁵⁸ CARRETE (1992), pp. 83-87.

³⁵⁹ La aljama de Guadalajara tenía cierta pujanza entonces. Fue el lugar donde se estableció la primera imprenta hebrea, en 1476. Le siguieron las de Montalbán y Toledo, en 1477. DEL VALLE, C. (1993), “El libro hebreo”, en ESCOLAR, H. (dir.), *Historia ilustrada del libro español. Los manuscritos*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez, p. 161.

... que fuesedes a la çibdad de Guadalajara e a las otras partes e prendieses el cuerpo de un moro vecino de la dicha çibdad porque seyendo judio se avia tornado moro (...) E otrosy fagais pesquisa e ynquisiçion quien e quales personas fueron en los fazer tornar moros o para ello les dieron ayuda o favor.

Finalmente no se penó a nadie:

... porque contra ellos nin contra algunos dellos ni contra el dicho judio que asy se torno moro no sea proçedido por cabsa de lo suso dicho çeviol ni creminalmente nin sobrello sean acusados nin demandados³⁶⁰.

Para concluir, mostramos un ilustrativo artículo del fuero de Sepúlveda de 1309:

Del moro que firiere al iudio: Et si'l matare, los jurados et los alcaldes, todos en uno, sobre sus juras, lo sopieren en verdat, peche cient mrs., et vaya por enemigo por siempre de sus parientes. Et si non oviere de que pechar, sea despennado por ello³⁶¹.

La península Ibérica es el territorio y la Edad Media el momento en el que se desarrollan estas relaciones, tensas y violentas. Aún así, quedaba espacio para la amistad entre miembros de distintas confesiones:

Ce qui m'a fait aimer le samedi, c'est le jour où me tient compagnie celui que j'aime. N'est-ce pas une chose des plus extraordinaires que, étant musulman et hanif, le meilleur des jours soit pour moi le samedi?³⁶²

2.2. JUDÍOS ENTRE CRISTIANOS

ADAPTACIÓN AL ENTORNO CRISTIANO

La relación de los judíos con los cristianos evolucionó desde una coexistencia más o menos pacífica hasta una situación insostenible. Ocurrió en el reino visigodo, con una etapa arriana más tolerante y un incremento del acoso físico y jurídico durante el catolicismo, hasta el punto de que solo la aparición de los musulmanes impidió que el proyecto de “conversión o expulsión” se pusiera en práctica. Ocurrió igualmente en los reinos de reconquista, donde se pasó de una situación inicial de cierta calma, con reyes benefactores como Alfonso VIII, hasta la crisis del XIV, las persecuciones de final de ese siglo, el problema converso (que solo es otra cara del problema judío) y la expulsión de

³⁶⁰ Extraído de SUÁREZ FERNÁNDEZ (1964), pp. 336-337 y 340-341.

³⁶¹ Extraído de SUÁREZ BILBAO (2000), p. 210.

³⁶² “Lo que me hace amar el sábado es que es el día en que me acompaña quien amo. / ¿No es extraordinario que, siendo yo musulmán y *hanif*, / el mejor de los días sea para mí el sábado?”. Versos del poeta del siglo XII Ibn az-Zaqqaq, de Alzira. En PÉRÈS, H. (1953), p. 258.

1492. Los libros de historia medieval dedican muchas páginas a la mala consideración que los cristianos tuvieron de los judíos, buscando el origen dogmático e ideológico en la literatura neotestamentaria:

*Así, pues, teniendo esa esperanza, poseemos plena libertad para hablar, y no como Moisés, que ponía un velo sobre su rostro, de forma que los hijos de Israel no miraban fijamente la culminación de los que se eclipsaba, sino que sus mentes se endurecieron*³⁶³.

Los judíos hubieron de adaptarse a circunstancias sociales muy diversas, y en la mayoría de los casos formaron una comunidad productiva y pacífica³⁶⁴. Constituían, desde los primeros tiempos, un grupo aislado, que nunca pudo librarse de la discriminación social³⁶⁵. La localización de la judería pasó de ser indefinida, o dispersa, a estar más concentrada. La normativa antijudía restringió sus movimientos, a pesar de lo cual el contacto entre miembros de ambas comunidades era frecuente. Una cosa son las leyes, o las normas sociales, y otra el devenir cotidiano de los pobladores de aldeas y villas. Los judíos necesitaban mantener su esencia, pero también convivir para adaptarse³⁶⁶. No podemos olvidar que, incluso, trabajaron para la iglesia, como arrendadores de rentas o intermediarios en operaciones comerciales. Para la iglesia como institución... pero también para sus miembros de manera individual, sobre todo como médicos. De hecho, hubo altos miembros de la jerarquía eclesiástica que contrataron los servicios sanitarios de un judío ya que su buena fama en ese campo traspasaba cualquier prejuicio. Además de contactos inevitables, de tipo legal o profesional³⁶⁷, encontramos casos de relaciones voluntarias, incluso amistosas. A las autoridades les preocupaba especialmente esta mezcla cotidiana. Lo comprobamos al leer las disposiciones del concilio de Zamora de 1313:

³⁶³ Y continúa: “pues hasta el día de hoy sobre la lectura del Antiguo Testamento sigue el mismo velo, sin descorrerse, porque solo en Cristo desaparece; pero hasta hoy, siempre que se lee a Moisés hay un velo puesto sobre su corazón”. 2 Corintios, 3, 12-16.

³⁶⁴ También en la Biblia, aunque en el Antiguo Testamento, encontramos las palabras que justificaban la docilidad de los judíos en el reino de destino: “Construid casas y habitadlas, plantad huertos y comed su fruto, tomad mujer y engendrad hijos e hijas, y tomad mujeres para vuestros hijos y dad vuestras hijas a esposos para que den a luz hijos e hijas, y multiplicaos allí y no decrezcáis. Procurad la prosperidad de la nación adonde os he deportado y rogad por ella a Yahveh, pues de su prosperidad dependerá la vuestra”. Jeremías, 29, 5-7.

³⁶⁵ GONZÁLEZ SALINERO, R. (2006), *Judíos y cristianos durante la Antigüedad tardía: entre la convivencia y la controversia*. Barcelona: Riopiedras, p. 168.

³⁶⁶ “... el hebreo ha de luchar por mantener sus señas de identidad en un mundo cristiano mayoritario y dominante, lo que le obligará a desarrollar una gran capacidad de adaptación”. HINOJOSA, J. (2000), “Los judíos en la España medieval: de la tolerancia a la expulsión”, en VV. AA., *Los marginados en el mundo medieval y moderno*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, p. 38.

³⁶⁷ Aunque en ocasiones esas relaciones laborales eran forzadas, como leemos en un documento de 1477, donde se denuncia que los judíos de Trujillo fueron obligados a realizar ciertos trabajos: “... fasían por fuerça e contra su voluntad a algunos dellos que les fuesen a mondar sus estabos, e echar fuera el estiercol, e lavar sus tinajas e faser otras cosas feas; e que aposentavan en sus casas rufianes e mugeres del partido. E que sy lo non querían faser los apaleavan y maltratavan. E que se reçelan que lo asy querría faser de aquí adelante. En lo qual dis que sy asy oviese de pasar, que ellos resçebirían grand agravio e danno”. En REDONDO JARILLO (2010), p. 354.

Lo terçero es que se quiten de participar et de andar con los christianos á menudo, por que non tomen erronía aquellos que poco entienden contra la Fée, con la su grant compannía (...) Lo octavo es que no usen de plática con los christianos, por letrados nin provados que sean (...) Lo nono es que non conviden á los christianos en sus comeres et que los christianos non coman del comer de los judíos, señaladamente que non coman de su carne ni beban de su vino³⁶⁸.

Sobre las profesiones vetadas a los judíos se ocupaba tanto la normativa religiosa como la civil³⁶⁹. El veto no tenía por qué ser legal, a veces era simplemente un hecho social asumido por todos. Muchos cristianos se veían coaccionados por sus correligionarios para no unirse profesionalmente con los judíos, especialmente si la relación conllevaba mucha cercanía y contacto físico, como ocurría en los servicios de ama de cría. Se censuraba en el doble sentido, tanto nodrizas cristianas para bebés no cristianos como nodrizas judías o moras para bebés cristianos. Edwards aduce una razón para esta censura: en el pensamiento científico medieval se establecían vínculos entre la leche materna y la sangre y se pensaba que la leche impura alteraba la composición de la sangre³⁷⁰. Por lo tanto, creían los buenos cristianos, era mejor alejarse del contaminante influjo judaico³⁷¹. Sobre no compartir mantel con los judíos se hacía especial referencia cuando en el menú aparecía carne. No solo se prohibía comerla junto a ellos; también, comprarla en sus tiendas, aunque fuera solo para comensales cristianos. Son muy llamativas las disposiciones sobre carne *trifa*, como esta del fuero de Madrid de 1202:

Todo carnizero qui carne de iudeo trifa uel aliqua carne de iudei uendieret, pecten XII morabetinos, et si non habuerit istos morabetinos, seat inforcado³⁷².

³⁶⁸ Extraído de SUÁREZ BILBAO (2000), pp. 306-307.

³⁶⁹ En el III concilio de Toledo de 589 (el de la conversión al catolicismo) ya se prohíbe a los judíos detentar cargos públicos. PORRES MARTÍN-CLETO, J. (1991), "Los visigodos y el III Concilio de Toledo", en *Toletum*, 24. Toledo: Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, pp. 155-169. A partir de entonces, toda la normativa emanada de concilios y cortes contiene alguna medida restrictiva en ese sentido. Por ejemplo, en séptima partida, título 24, ley III de las *Siete Partidas* se les prohíbe ejercer oficios que les supongan preeminencia social y poder sobre los cristianos, igual que el concilio de Zamora y el ordenamiento de Catalina de Lancaster. SUÁREZ BILBAO (2000), pp. 262-266.

³⁷⁰ Algo que sería "muy significativo para el fondo intelectual de las leyes españolas de limpieza de sangre". EDWARDS, J. H. (1994), "La prehistoria de los estatutos de limpieza de sangre", en *Xudeus e conversos na historia*, vol. I, p. 354.

³⁷¹ "Le contact avec l'adversaire religieux est parfois vu comme un élément de corruption ou de pollution qu'il faut éviter". ("El contacto con el adversario religioso es a veces visto como un elemento de corrupción o de polución que es necesario evitar"). TOLAN (2013), p.227. Sin embargo, no era extraordinario que jóvenes judías sirviesen en casas cristianas. Queda documentado el caso de una niña que entró a servir por un periodo de diez años, a cambio de que la familia cristiana contribuyese a la dote de su boda cuando acabase ese tiempo. ROTH, N. (2000), "Coexistencia y confrontación de judíos y cristianos españoles", en SÁENZ-BADILLOS (dir.), *Judíos entre árabes y cristianos*, pp. 107-108.

³⁷² Extraído de SUÁREZ BILBAO (2000), p. 198. La carne *trifa* es la que por cuestiones de pureza es descartada por los judíos (por ejemplo, porque hay una llaga en una víscera). Para no desperdiciarla, la vendían barata a los cristianos, que la conseguían a un menor precio que en su propio mercado. Los reparos de los judíos para comer una carne y despreciar otra irritaba especialmente a los cristianos,

En una bula de Benedicto XIII de 1415 se prohíbe “dar al cristiano panes ácidos, ú otras vituallas preparadas para la observancia de sus festividades, ó carnes por ellos rechazadas, á la que llama tryffá”³⁷³. La controversia sobre la carne duró hasta 1480, cuando en las cortes de Toledo se prohibió, parece que definitivamente, comprarla en tiendas judías. No era solo una cuestión de *competencia desleal*³⁷⁴, sino también de prestigio: los miembros de la religión dominante no podían alimentarse con los desechos de la minoritaria.

De entre toda la contaminación, la sexual se consideraba la más peligrosa. Era un asunto que preocupaba desde los tiempos visigodos. El rey Ervigio decretó que durante el *sabat* y otras fiestas prohibidas por él las mujeres hebreas se presentaran en las iglesias, para evitar que celebraran el judaísmo en sus domicilios. A la iglesia, eso sí, debían acudir acompañadas, “para impedir que los clérigos, aprovechado la vigilancia obligada y movidos por la lujuria, pudieran cometer con ellas actos deshonestos”³⁷⁵. La lujuria, al parecer, subyacía en todos los terrenos, por muy sacros que fueran. La disposición acerca del vestuario del concilio de Letrán de 1215 constituyó una de las medidas en cuya vigilancia se puso más empeño. La marca en el vestuario de los judíos, curiosamente, no constituía una medida exclusivamente antijudía. Su objetivo principal era frenar las relaciones sexuales entre miembros de

desde mucho tiempo atrás. En el *Fuero Juzgo* de Recesvinto leemos: “Los judíos que son en yerro, é mantienen la mala ley, é son mas sucios que todas las suciedumbres, lexan las unas carnes, é comen las otras, departiendo las unas de las otras. Onde aquel fuere fallado, manteniendo este error (...) ráyanle la cabeza laidamente, é reciba cient azotes”. (1968), *Fuero juzgo o libro de los jueces*, pp. 267-268.

No solo en lo referente a la carne, cualquier reparo judío respecto a bienes de consumo enervaba a los cristianos. En una ordenanza del cabildo catedralicio de Murcia sobre el proceso de elaboración del vino, podemos leer: “... e si lo han de medir con la cántara que los christianos han medido el vino, no lo medirán fasta tanto que ello lo ayan lavado la tal cántara con muchas aguas e muchas vezes con ceremonias reprobadas en nuestra ley, así como si los christianos fuesen gentes o personas suzias o leprosas”. En CANTERA MONTENEGRO, E. (1998), *Aspectos de la vida cotidiana de los judíos en la España medieval*. Madrid: UNED, p. 100. Todo lo relacionado con el intercambio de alimentos era potencialmente conflictivo: “Dado el lugar que ocupaban las restricciones referentes a la dieta en las tradiciones de las tres fes, no sorprende que la venta de alimentos constituyera un motivo de conflicto entre los grupos”. NIRENBERG (2001), p. 241.

Entre los musulmanes también encontramos reparos hacia la carne judía. En una consulta en la época andalusí se pregunta a Malik si en invierno, cuando escasea la carne, se puede comprar en carnicerías judías, el único lugar donde se puede encontrar. Malik responde: “en lo que a mí respecta, no me agrada hacerlo y no se debe tomar la judía como modelo”. En FERNÁNDEZ FÉLIX, A. (2003), *Cuestiones legales del islam temprano: la ‘utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*. Madrid: CSIC, p. 492.

³⁷³ Extraído de SUÁREZ BILBAO (2000), p. 313.

³⁷⁴ En el Toledo cristiano el negocio de la carne lo gestionaban desde la capilla catedralicia de Santa Cruz y les interesaba eliminar al rival comercial judío. SUÁREZ FERNÁNDEZ (1964), pp. 166-167.

³⁷⁵ En GONZÁLEZ SALINERO (2007), p. 75. Seguía advirtiendo Pedro de Cuéllar, en el siglo XIV, sobre los “clérigos que son fornicadores” que “tovieren amigas mora e judías o otra de otra ley”. En MARTÍN, J. L. y LINAGE, A. (1987), *Religión y sociedad medieval. El catecismo de Pedro de Cuéllar*. Salamanca: Junta de Castilla y León, p. 238.

distintas confesiones³⁷⁶. Concretamente, pretendía evitar que el acusado cristiano se disculpase alegando que no sabía que las relaciones las había mantenido con una mujer de religión judía. Lo mismo sirve para mujeres cristianas, especialmente prostitutas, que aceptaban clientes de otras confesiones. Si quedaba claro quién era judío y quién no, la excusa del desconocimiento desaparecía. Los fueros municipales también intentaron evitar este tipo de intercambio, como el de Huete de 1347, donde se dice que “toda muger cristiana que con moro, o con judio fuere tomada”... ambos sean quemados³⁷⁷. Y el de Sepúlveda de 1309:

*Del iudio que con christiana fallaren. Todo iudío que con christiana fallaren sea despennado et ella quemada; si lo negare que lo non fizo, provándogelo con dos christianos et con un iudío, que lo saben de verdadt o lo vieron, sea complida la iusticia, assí como sobredicho es*³⁷⁸.

En las *Siete Partidas* alfonsíes, del siglo XIII, aparece como especialmente reprobable la mezcla del hombre judío y la mujer cristiana, por una razón aplastante:

*Ca si los cristianos que fazen adulterio con las mugeres casadas meresçen porende muerte, mucho mas lo meresçen los iudios que yazen con cristianas que son espiritualmente esposas de ihesu cristo*³⁷⁹.

Las relaciones entre hombre cristiano y mujer infiel eran menos perniciosas y, si no bien vistas, sí toleradas³⁸⁰. Nada, por otra parte, que nos pueda extrañar, en una sociedad en la que los pecados femeninos eran los más reprobados, legal y socialmente.

LA CULTURA Y LA RELACIÓN CON LA CORONA

La participación judía en la creación cultural cristiana es ampliamente conocida. Se subraya habitualmente para resaltar la convivencia pacífica, tolerante o demás adjetivos que, dicho queda, consideramos excesivos³⁸¹. Las condiciones para el

³⁷⁶ POUTRIN, I. (2008-2010), “Los derechos de los vencidos: las capitulaciones de Granada (1491)”, en *Sharq al-Andalus*, 19. Teruel, Alicante: Centro de Estudios Mudéjares, p. 18. También en TOLAN (2013), p. 228.

³⁷⁷ En SUÁREZ BILBAO (2000), p. 194.

³⁷⁸ Extraído de SUÁREZ BILBAO (2000), p. 210.

³⁷⁹ Extraído de SUÁREZ BILBAO (2000), p. 265.

³⁸⁰ “En Espagne chrétienne, en général, la chrétienne et le musulman qui ont des relations sexuelles courent de grands risques; ce n’est pas le cas pour la musulmane et son amant chrétien”. (“En la España cristiana, en general, la cristiana y el musulmán que tienen relaciones sexuales corren grandes riesgos; no ocurre lo mismo para la musulmana y su amante cristiano”). TOLAN (2013), p. 229.

³⁸¹ Para Pérez, todos los grupos religiosos creían estar en posesión de una verdad excluyente. “La España medieval solo fue tolerante en ese sentido: se acomodaba la presencia de las minorías religiosas como un remedio para salir del paso impuesto por la Historia”. PÉREZ, J. (2007), *Isabel la Católica. ¿Un modelo de cristiandad?* Granada: Almed, p. 49. En cuanto al término “convivencia”, Cailleaux cree que su presencia sin traducción en la historiografía francesa y anglosajona indica su fuerza

desarrollo de la cultura, por otra parte, eran especiales en la Edad Media. Américo Castro pensaba que los grandes señores siguieron viendo a los judíos y los conversos como la clase intelectualmente más dotada³⁸². Según creía, la inquietud cultural apenas existía, y así citó las palabras de Alfonso X en los *Libros del saber de astronomía*:

*Nos, el rey don Alfonso, cobdiciando que las grandes virtudes et maravillosas que Dios puso en las cosas que Él hizo, que fuessen conocidas et sabudas de los omes entendidos de manera que se podiessen ayudar dellas*³⁸³.

Aunque es cierto que el fin práctico de la cultura resultaba incuestionable³⁸⁴, dudar que existiera inquietud intelectual en la Edad Media es aceptar la simpleza de que la época que estudiamos es “oscura” y un “paréntesis” en el desarrollo de la cultura en la historia³⁸⁵. Sí es discutible, sin embargo, si la participación científica y artística de los judíos fue mayor en territorio cristiano o islámico. Si empleamos la balanza, puede que pese más lo acontecido en zona islámica, sobre todo por el fondo intelectual de personajes como Yehuda ha-Leví, Ibn Gabirol, Ibn Saprut y Maimónides. Julián Juderías, sin embargo, emparejó los dos ámbitos, porque si bien los musulmanes ofrecieron el soporte adecuado, los cristianos divulgaron los resultados y los “transmitieron al mundo civilizado”³⁸⁶. Lo cierto es que la creación judía, su trascendencia en la historia cultural de nuestro país, no ha sido bien difundida. Coincidimos en este punto con Palomero, que cree que en la historiografía española “ha predominado una cierta tendencia de ‘resistencia’ a incorporar el legado semita, pero sobre todo el hispanojudío, como parte integrante del Patrimonio Histórico Español”³⁸⁷.

conceptual y sonora. CAILLEAUX (2013), p. 257. De hecho, él lo utiliza en el título de este artículo (“Chrétien, juifs et musulmans dans l’Espagne médiévale. La *convivencia* et autres mythes historiographiques”). También lo emplean, por ejemplo, Ray: “This vision of Jewish communal cohesion works nicely in discussions of cultural interaction and *convivencia*”. RAY, J. (2009), “Images of the Jewish community in medieval Iberia”, en *Journal of Medieval Iberian Studies*, vol. I, 2. Abigdom: Routledge, p. 195; y Remie: “In contrast to the arguments for *convivencia*...”, en REMIE (ed.) (2012), XXXI.

³⁸² CASTRO (2001), pp. 477-478.

³⁸³ Extraído de CASTRO (2001), p. 478.

³⁸⁴ “La cultura tenía en la Edad Media una clara voluntad de utilidad social. En virtud de ella, la preparación del individuo se orientaba, desde sus primeras etapas a su futura trayectoria vital. Pero, una vez adquiridos unos conocimientos, se esperaba que tuvieran una trascendencia práctica para su medio y obtuviera, en consecuencia, un reconocimiento por el conjunto de la comunidad”. BECEIRO, I. (2007), *Libros, lectores y bibliotecas en la España medieval*. Murcia: Nausicaä, p. 208.

³⁸⁵ Tampoco vamos a colocarnos en el extremo contrario. Como escribió Le Goff, “no nos demoremos en los irrisorios juegos de una leyenda áurea de la Edad Media que sustituya a la leyenda negra de los siglos pasados”. LE GOFF, J. (1983), *Tiempo, trabajo y cultura*. Madrid: Taurus, p. 10.

³⁸⁶ JUDERÍAS, J. (1986), *La leyenda negra*. Madrid: Swan, p. 75. El original se publicó en 1877.

³⁸⁷ Y añade: “No parece lógico a primera vista que el país que vio nacer a Maimónides y que desarrolló en su seno la labor cultural conocida como ‘Escuela de Traductores de Toledo’ en época medieval y que alumbró la Primera Biblia Políglota del mundo (...) haya tenido que esperar a finales del XX a que el ‘reconocimiento’ de lo ‘judío’ volviera a activarse”. PALOMERO, S. (2003), “El museo Sefardí

Un apartado especial merece la relación de los judíos con el rey. Ben Adret sentenció: “La ley del rey es ley, la ley de la nación no es ley para nosotros”³⁸⁸. Ya sabemos que el monarca los consideraba propiedad personal y que los judíos necesitaban de su firmeza para sentirse protegidos³⁸⁹; pero además había que atender a multitud de variables, como las necesidades del reino, las peticiones de los procuradores en las cortes y la opinión de la Iglesia y la población. El rey, por mucho que quisiera cuidar su posesión, era el rey de todos, y las presiones podían empujarle a actuar en contra de sus propios intereses. Pero en la medida de lo posible debía amparar a sus judíos porque eran “custodios de la Sagrada Escritura” y “constituían el testimonio vivo de las promesas de Dios al pueblo de Israel”. Así lo promulgó Inocencio III en su bula *Constitutio pro iudeis* de 1199, confirmada en el concilio de Letrán de 1215³⁹⁰. No eran súbditos ni ciudadanos, ni podían acceder al ejército, a las cortes y a los cargos municipales y eclesiásticos. Eran *cosa* del rey, como ya dice el fuero de Teruel de 1177: “Los judíos son esclavos -servi- de la Corona y pertenecen exclusivamente al tesoro real”³⁹¹. De manera excepcional, el rey podía conceder la posesión de los judíos al señorío, al arzobispado o a las órdenes militares³⁹². Como dependientes absolutos, respetaban al rey y se mostraban agradecidos por su protección. Aquí presentamos algunas muestras de ese agradecimiento³⁹³. La primera son las palabras que aparecen en la llave que según la leyenda la comunidad mosaica entregó a Fernando III en la

como transmisor del patrimonio hispanojudío”, en LÓPEZ, A. M^a y IZQUIERDO, R. (coords.), *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, p. 424.

³⁸⁸ Aunque en otro pasaje de la misma obra, *Se'elot u teshubot*, matizó: “La ley del rey es ley, siempre que los decretos del rey no excedan de los límites de la ley”. En LEÓN TELLO (1979), vol. I. p. 204.

³⁸⁹ MOTIS, M. A. (2002), “Las comunidades judías en el Aragón medieval”, en *Aragón Sefarad. Hebraico Aragonalia. Legado judío en Aragón*. Zaragoza: Diputación de Zaragoza, p. 64. Los conversos también agradecían la firmeza del poder real. Alonso de Cartagena lo expone claramente en sus escritos, sobre todo en *Defensorium Unitatis Christianae*. En CASTILLA URBANO, F. (2012), “Patriotismo y legitimación monárquica en el pensamiento de Alonso de Cartagena: los escritos de Basilea”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 19. Zaragoza: Sociedad de Filosofía Medieval, p. 144.

³⁹⁰ En SUÁREZ BILBAO (2004), p. 447.

³⁹¹ En BANGO (2002), “Judíos, moros y cristianos...”, p. 262.

³⁹² En un documento de Alfonso VIII el rey concede los judíos de la Palencia al obispado, a cambio de la mitad de Amusco, que el obispo había concedido a la Orden de Calatrava. BANGO GARCÍA, C. (2002), “Documento de Alfonso VIII a los judíos de Palencia”, ficha 10 en *Memoria de Sefarad*, p. 86. Alfonso X dona a los judíos que viven en el barrio de Santa Cecilia de Bribiesca al monasterio de Santa María la Real de Burgos para que les cobren “todos los pechos que a nos avrien de dar, e que los metan en aquellas cosas ue ovieren menester las dueñas que enfermaren en el moanterior”. En MARIANA NAVARRO, A. (2003), “Imágenes y representaciones de moros y judíos en los fueros de la corona de Castilla (siglos XI-XIII)”, en *Temas medievales*, 11. Buenos Aires: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, pp. 126-127.

³⁹³ Además, contamos con la curiosa comparación que establece el rabino catalán Jedahiah, del siglo XIII, entre el rey de carne y hueso y el rey del ajedrez: debe ayudar a los suyos pero tomando precauciones, “porque si llega a morir, el enemigo se apodera de todo y se acaba la guerra”. En RODRÍGUEZ DE CASTRO, J. (1781), *Biblioteca española. Tomo primero, que contiene la noticia de los escritores rabinos españoles desde la época conocida de su literatura hasta el presente*. Madrid: En la Imprenta Real de la Gazeta, p. 181.

toma de Sevilla: “El Rey de reyes abrirá. El Rey de toda la tierra entrará”³⁹⁴. La segunda es el poema de Todros ibn Yehudá ha-Leví Abulafia, una sentida alabanza dirigida a Alfonso X, según Carrete, “no exenta de evidente adulación”:

*Cuán hermoso es la orden real obedecer.
Toda amargura don Alfonso aleja.
Su voluntad se cumple cuando algo decreta.*

*En él no hay maldad, de ningún bien carece.
Nadie hay que el himno de su alabanza concluir pueda,
pues su loa no cabe en ningún poema.
Todo el bien que le otorgó el Creador*³⁹⁵.

Igualmente sentidas son las alabanzas dedicadas a Pedro I en la sinagoga del Tránsito, cuando se indica que el príncipe judío Samuel ha-Leví...

*Ha hallado gracia y misericordia a los ojos de la magna águila de enormes alas,
hombre de guerra y campeador, cuyo terror ha invadido a todos los pueblos –grande es
su nombre entre las naciones-, el gran monarca, nuestro señor y nuestro dueño el rey
don Pedro; ¡sea Dios en su ayuda y acreciente su fuerza y su gloria y guárdelo cual un
pastor su rebaño!*³⁹⁶

Dedicado al mismo rey, el poeta Sem Tob de Carrión escribió en 1365:

*Dé Dios gran vida al Rey,
nuestro mantenedor,
que guarda desta grey
es e defendedor.
Las gentes de su tiera
todas a su servicio
traiga, e aparte guerra
della e malbollyçio*³⁹⁷.

³⁹⁴ En BEINART, H. (1992), *Los judíos...*, p. 90. También en LAGUNA, T. (2002), “Llaves de la ciudad de Sevilla”, ficha 183 de *Memoria de Sefarad*, p. 266.

³⁹⁵ Extraído de CARRETE, C. (2002), p. 26.

³⁹⁶ Extraído de CANTERA BURGOS, F., (1984), *Sinagogas españolas*. Madrid: CSIC, pp. 112-113.

³⁹⁷ Extraído de ALCALÁ (2011), p. 59. El autor de Carrión, considerado el primer filósofo en lengua española, teorizó extensamente sobre la figura del rey: “Dos cosas son precisas para mantener el mundo: una, la ley, que es ordenamiento, y la otra, el rey, que le puso Dios por guarda”. “Hasta que haya puesto bien a salvo su reino, el rey cuerdo no vaya a guerrear al ajeno”. En GALÁN, I. (2003), *Actualidad del pensamiento de Sem Tob*. Madrid: Endymion, pp. 207 y 274. Del filósofo escribió Adolfo de Castro en 1847: “En tiempos del rei don Pedro floreció en España el sabio judío Rabí don Santo, llamado de Carrión por ser nacido en Carrión de los Condes, villa de Castilla la Vieja. Fué gran trovador i filósofo moral. Hai quien dice que abjuró el judaísmo i que fue luego buen cristiano; pero otros ponen duda en esto”. DE CASTRO (1992), p. 65.

Si los judíos sentían cierta seguridad cuando el poder real respondía con firmeza, todo lo contrario pasaba cuando se mostraba dubitativo o cuando el reino se encontraba en periodo de transición. Mosé ha-Cohen de Tordesillas escribió en 1375:

Cuando se produce un interregno, la violencia crece y muchas aljamas van al destierro y muchos judíos son muertos bajo duros tormentos y pierden todo su dinero; son como ovejas que no balan... Dios nos guarde de maldecir a nuestros reyes, pues ellos son nuestro escudo, nuestro broquel y nuestro refugio; ellos nos protegen de todas las desgracias. Si estuviéramos en poder de la multitud y esta no temiera a la corona, no tendríamos salvación³⁹⁸.

Yacob Albeneh, en el poema que escribió tras las matanzas de 1391, esgrimió como una de las causas el vacío legal:

*En el año de la muerte de nuestro príncipe
Don Juan nuestro Rey,
por él nos vino bendición,
pero Adonay suscitó un demonio contra Israel³⁹⁹.*

No solo se necesitaban reyes firmes, por lo tanto; también debían serlo los regentes. Mitre comparó dos regencias, la de Enrique III, cuando se vivieron las persecuciones de 1391, y la más tranquila de Juan II, y llegó a la conclusión de que lo acontecido en 1391 fue debido al vacío de poder derivado de la muerte de Juan I⁴⁰⁰. Sin embargo, tras la muerte de Enrique III en 1406, y viviendo igualmente un momento delicado, el infante Fernando y la propia Catalina de Lancaster desarrollaron una regencia firme que impidió cualquier desmán⁴⁰¹.

Los judíos resultaban igualmente valiosos para la corona, necesarios en algunos momentos. ¿Por qué? Los motivos fundamentales eran económicos, en un primer momento, y específicamente financieros, después. En los tiempos de reconquista los hebreos resultaron imprescindibles para impulsar la economía de las zonas repobladas. Y según transcurra el tiempo, será sobre todo su labor en la gestión del dinero lo que les hará vitales para las arcas reales. En primer lugar eran disciplinados pagadores de impuestos; en segundo, una buena fuente de préstamo en caso de

³⁹⁸ En *Ezer ha-emuná (Auxilio de la fe)*, extraído de BAER (1981), vol. I, p. 303.

³⁹⁹ Extraído de SANZ VALDIVIESO (1984), p. 143.

⁴⁰⁰ Así lo contó López de Ayala: "... non aviendo miedo al Rey por la edad pequeña que avia, é por la discordia que era entre los Señores del Regno por la quistion del Testamento (...) por ende aconteció este mal segund lo avemos contado". LÓPEZ DE AYALA (1780), p. 391.

⁴⁰¹ MITRE, E. (1994), *Los judíos de Castilla en tiempo de Enrique III. El program de 1391*. Valladolid: Universidad de Valladolid, p. 95. Dentro de cada reinado, además, podía haber oscilaciones políticas que repercutían en el bienestar de las minorías, como ocurrió en tiempos de Juan II: "... los momentos de debilitamiento de la autoridad regia estuvieron marcados por el acoso a los judíos, en tanto que los años de fortalecimiento del poder central permitieron un reforzamiento de la comunidad hebrea. De este modo, a lo largo de todo el reinado de Juan II los altibajos en la condición legal de los judíos coinciden con los altibajos en el control de la situación política por parte del condestable Álvaro de Luna". CANTERA MONTENEGRO (2012), p. 114.

necesidad; en tercero, los más eficientes arrendadores de rentas y recaudadores. Según el punto de vista cristiano lo eran porque recaudaban dinero de no judíos y por lo tanto se comportan en su trabajo de manera inflexible. Siguiendo con esta visión simplista se pensaba que eran cobardes y por tanto se cuidarían mucho de llevar las cuentas con arreglo a la ley, para evitar represalias; y por último, dóciles, por lo que podrían ser manejados a capricho del monarca. Se crea entonces una paradoja: estos defectos, elaborados en el imaginario popular, los cualifican para un cometido de tanta importancia, y cuanto más aptos son, más enemigos se granjean entre la población de la que recaudan. Ser protegidos de la corona, por lo tanto, no mejoraba la imagen pública de los judíos. En una de las listas de acusaciones contra ellos, que exponemos más adelante, Casanovas señaló que “la protección que les brinda el rey actúa negativamente”⁴⁰², ya que los nobles, que trataban de impedir el afianzamiento de la monarquía como fuerza hegemónica, eran conscientes de la labor tan importante que los judíos realizaban para las finanzas regias, y así los convertían también en enemigos.

ANTIJUDAÍSMO POPULAR Y DOCTRINAL

Esta relación corona-judíos concluirá en 1492⁴⁰³. Para algunos autores, como Suárez Fernández y Bel Bravo, “los judíos fueron, en gran parte, víctimas de un aparato de poder a cuya construcción habían contribuido”⁴⁰⁴. Suárez Bilbao, por su parte, escribió que “no comprendieron que esa misma Monarquía cuando se desarrollara y alcanzase su madurez se desembarazaría de ellos”⁴⁰⁵. Discutimos dos aspectos. Uno, puede la monarquía que acabó con los judíos se fortaleciera con la ayuda de estos... pero también que sin una monarquía fuerte su fin hubiera llegado antes. Dos, los judíos no podían saber lo que les aguardaba. Colaboraban con el *estado* porque les beneficiaba, pero ni ellos ni los cristianos, siglos antes, podían vaticinar tal desenlace. Teófilo Ruiz piensa que es equivocado creer que la expulsión fue el único fin posible: “el trágico final de la pluralidad religiosa en los reinos de la España medieval no fue nunca previsible, y los hombres de la época ni siquiera pensaron que pudiera hacerse realidad”⁴⁰⁶. Lo cierto es que un siglo de animadversión hacia lo judío, desde finales del XIV, trituró cualquier posibilidad de entendimiento. Para Mitre se desarrolló una

⁴⁰² CASANOVAS, J. (2005), “Aspectos cotidianos de la relación entre judíos y cristianos. La imagen que del judío tiene el cristiano”, en MORENO KOCK, Y. e IZQUIERDO, R. (coords.), *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos. Afinidad y distanciamiento*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, p. 125.

⁴⁰³ La percepción que de los reyes cristianos tenían los cronistas hebreos cambió después de esa fecha. Al perder la conexión con la corona, según De la Peña, perdieron el respeto que sentían por ella. DE LA PEÑA, E. (2012), “La institución monárquica castellana en la cronística hispano-hebreo bajomedieval” en *Séptimo centenario de los estudios...*, pp. 353-360.

⁴⁰⁴ SUÁREZ FERNÁNDEZ (1980), p. 260; BEL BRAVO (1997), p. 206.

⁴⁰⁵ SUÁREZ BILBAO (2000), p. 18.

⁴⁰⁶ RUIZ, T. F. (2007), *Las crisis medievales (1300-1474)*. Barcelona: Crítica, p. 184.

hostilidad que chocaba con “la proverbial tolerancia religiosa de la que se había hecho gala en la península años atrás” y que asoció la práctica del judaísmo a comportamientos abominables, como la sodomía y la herejía⁴⁰⁷. ¿Por qué ese antijudaísmo? Las causas eran muchas. José Amador de los Ríos elaboró una lista de 18 razones⁴⁰⁸. También Casanovas dio las suyas: los cristianos pensaban que los judíos eran usureros, una mala influencia para los conversos, ladrones, profanadores, blasfemos, propagadores de epidemias, protegidos del rey y diferentes⁴⁰⁹. Esto último es significativo. Diferentes. La diferencia no suponía ninguna ventaja en la Edad Media. Las normas alimentarias e higiénicas de los judíos, sus ritos y sus hábitos sociales, tan exclusivos, encrespaban, o cuanto menos descolocaban, a los vecinos cristianos, siendo además lo negativo lo que más fácilmente se asentaba en el imaginario colectivo. Monsalvo estableció la construcción del estereotipo de una manera muy gráfica. Un dato objetivo es que hay judíos ricos. Otro dato real es que hay muchos más judíos pobres. Pero el cristiano escoge los datos selectivamente, se fija solo en los primeros. Así convierte lo particular en general y todos los judíos son ricos⁴¹⁰.

Más allá de razonamientos elaborados ofrecemos ahora una selección de acusaciones dispersas vertidas desde el bando cristiano. Empezamos por las palabras de los reyes visigodos Recesvinto y Ervigio. El primero, en el VIII concilio de Toledo (653), denunció a los judíos porque su “contagiosa pestilencia mancha las tierras de mis dominios”⁴¹¹; el segundo, en el XII concilio (681), pidió que se “extirpasen las pestilentes raíz y rama del árbol judío”⁴¹². La siguiente es la consideración que se realiza en las *Siete Partidas* alfonsíes:

⁴⁰⁷ MITRE, E. (2008), *Historia de la Edad Media en Occidente*. Madrid: Cátedra, p. 386; y MITRE, E. (2003), “Didáctica, exclusión y autoafirmación. Mensajes antijudíos en Castilla (fines siglo XIII-inicios siglo XV)”, en VV. AA., *L'enseignement religieux dans la Couronne de Castille. Incidences spirituelles et sociales (XIIIe-XVe siècle)*. Madrid: Casa de Velázquez, p. 72.

⁴⁰⁸ Hacían proselitismo, profanaban hostias consagradas, profanaban las imágenes de Dios y la Virgen, cometían irreverencias en Semana Santa, como apedrear a los penitentes, envenenaban hostias, crucificaban en viernes santo a niños y bebían su sangre, maltrataban a sus propios hijos si sospechaban que imitaban a los cristianos, usaban veneno en medicina y farmacia contra los cristianos, eran usureros, procuraban engañar a los cristianos en asuntos económicos, pronunciaban cada día tres maldiciones contra los cristianos, se convertían para introducirse en las órdenes religiosas y destruirlas desde dentro, se introducían igualmente en universidades y grandes familias, se habían apoderado de ilustres apellidos, ni conversos ni judíos creían en el juramento y nunca decían la verdad, solo ocupaban oficios viles, gravitaban sobre ellos doce maldiciones, una por cada tribu y estaban manchados por la sangre del deicidio. AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. I, pp. 20-23.

⁴⁰⁹ CASANOVAS (2005), pp. 109-125.

⁴¹⁰ MONSALVO, J. M^a. (1985), *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*. Madrid: Siglo XXI, p. 112.

⁴¹¹ En GONZÁLEZ SALINERO (2007), p. 73. Sobre el antijudaísmo de Recesvinto ya escribió Montesquieu. Según el barón, sus leyes, junto con las de Chindasvinto, “contenían disposiciones espantosas contra los judíos”. MONTESQUIEU (1971), *Del espíritu de las leyes*. México D. F.: Porrúa, p. 336.

⁴¹² En ROCA, C. (2001), *El crepúsculo del reino visigodo de Toledo*. Toledo: Diputación, p. 52. En el concilio se añade que hay que vigilar el cumplimiento de las antiguas leyes: “... debemos cuidarnos mucho para que las reglas de los antiguos cánones que se han promulgado con anatema contra sus

*Qué pena merescen los judíos que denostan a Dios, o a Santa María ó a los otros santos, o facen alguno de los otros yerros sobredichos (...) Que los judío et moros de nuestro señorío, que ninguno dellos non sea osado de denostar á nuestro Señor Jesucristo en ninguna manera que seer pueda, nin a Santa María su madre nin a ninguno de los otros Santos, ca qualquier que contra esto ficiere, escarmen-tárgelo hemos en el cuerpo et en el haber segunt entendiéremos que lo meresce por el yerro que ficiese*⁴¹³.

El cura Bernáldez, del que ya hemos expuesto algún texto, expresaba así la obstinación que impedía a los judíos acercarse a la verdad:

*E cevados de la dicha descomulgada dotrina del Talmud, los judíos que en aquel tienpo vivían en España, aunque ante los ojos vían el destierro e perdición suya, aunque requeridos fueron e amonestados por las dichas pedricaciones e amonestamientos, sienpre pertinascen e incrédulos quedaron, e aunque de fuerça dieron el oído nunca de grado recogeron en el coraçon cosa que les aprovechasse*⁴¹⁴.

LA IMAGEN DEL JUDÍO. LA CIRCUNCISIÓN

Descendiendo al plano más popular, cualquier acto cotidiano, cualquier tradición, podía ser centro de la crítica y el escarnio; incluso podía provocar el ataque de esos “omes rusticos e de poco entendimiento”, como definió Pablo de Santa María a los componentes de las hordas que asaltaban las juderías. Ya comentado en el capítulo anterior, fue muy conocida la copla contra el converso Diego Arias, en la que se acentuaba su condición de circunciso. La circuncisión, que utilizamos en las siguientes líneas como ejemplo paradigmático de controversia interreligiosa, era una de las costumbres más repudiadas por los cristianos, que lo consideraban un signo de barbarie, una de esas cosas tan odiosas, “enormes y feas”⁴¹⁵. El adjetivo mismo era

errores, no nos hagan responsables de sus culpas si en los tiempos de nuestro reinado dejamos pasar libremente lo castigado en los mismos cánones”. En GARCÍA GALLO, A. (1975), *Manual de historia del derecho español*. Madrid: AGESA, vol. II, p. 727.

⁴¹³ *Siete Partidas*, séptima partida, título 28, ley VI. Extraído de FANJUL, S. (2000), *Al-Andalus contra España. La forja del mito*. Madrid: Siglo XXI, p. 39.

⁴¹⁴ BERNÁLDEZ (1962), p. 253.

⁴¹⁵ En un documento de 1430 Pedro de Velasco, camarero mayor de Juan II, realiza pesquisas sobre la supuesta circuncisión y conversión al judaísmo de un cristiano: “... el dicho sennor Pedro de Velasco avía seido enformado de çiertas cosas muy enormes y feas que en la dicha villa de Medina eran fechas e cometidas por algunos judíos della”. En GARCÍA LUJÁN, J. A. (1994), *Judíos de Castilla (siglos XIV-XV). Documentos del archivo de los duques de Frías*. Córdoba: Universidad de Córdoba, p. 258. En los tiempos de la Inquisición la circuncisión fue signo de criptojudaísmo. En ocasiones no estaba claro si era producto de la intervención del *mojel* (el cirujano) era un defecto natural o producto de un accidente: “... le fallece una buena parte del prepucio circular mas empero de la parte de susso que de la de baxo sin mostrarse cicatriz alguna o senyal que de algun accidente podiesse haver venido” se lee tras el examen de un acusado de judaizar. En MARÍN PADILLA, E. (1981), “Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón: nacimientos, hadas y circuncisiones”, en *Sefarad*, 41, 2. Madrid: CSIC, p. 295.

considerado un insulto, como leemos en el *Fuero Juzgo*:

*Si algún omme dice á otro circundido, ó señalado, é non lo fuere, el qui lo denostó reciba C. é L. azotes antel iuez*⁴¹⁶.

Implicando además a un órgano sexual, la circuncisión se convertía en blanco fácil de la mofa y la burla más chusca. La literatura satírica encontró en el tema una fuente de inspiración constante:

*Vil escopido marrano
muy anín,
del todo punto judío
circuncidado por la mano
del rabín.
Yo querría sin debate
Antón salvaros la rixa
en este trote,
porque soys buen alfayate
que hagáys a vuestra pixa
capirote*⁴¹⁷.

La circuncisión fue defendida, como no podía ser de otra manera, por los sabios judíos. Maimónides la justificó así en la *Guía de perplejos*:

Pero tal precepto no tiene como objetivo remediar una imperfección física. El fin verdadero es el dolor corporal ocasionado a ese miembro, que en nada perturba las funciones necesarias para la conservación del individuo, ni mina la procreación, pero aminora la pasión y la exacerbada concupiscencia.

A lo que añade la fuerza del rito como signo de identidad:

⁴¹⁶ (1968), *Fuero juzgo o libro de los jueces*, p. 256. En el mismo libro del *Fuero* hay una buena ristra de insultos cuyo uso es penado con azotes, como vizco, toposo, deslapreado, tinnoso, gotroso, podrido, corcobado y, cómo no, sarracin. Muchas palabras relacionadas con el judaísmo o el islam eran consideradas insulto, y lo fueron durante muchos siglos (de hecho, prácticamente hasta hoy). En un conflicto entre dos cristianos, en 1494, se dijeron las siguientes palabras: "... vos el dicho Diego de Rrueda dexistes al dixo Ferrnado de Menina y por más él honrrar Mahoma, y quel dicho Fernando de Menina, syntiéndose por ynjuriado, vos rrespondió con mucha yra llamandos judío y disiendos otras palabras muy feas e ynjuriosas, e que vos amenazó disiendo que vos daría de palos, e que alcó la mano para daros vna bofetada". GONZÁLEZ ZALACAÍN, R. J. (2011), "El perdón real en Castilla: una fuente privilegiada para el estudio de la criminalidad y la conflictividad social a fines de la Edad Media. Segunda parte. Documentos", en *Clío y Crimen*, 8. Durango: Centro de Historia del Crimen de Durango, p. 386. Para ahondar en estos aspectos puede consultarse el epígrafe "Judíos y moros", en MADERO, M. (1992), *Manos violentas, palabras vedadas. La injuria en Castilla y León (siglos XIII-XV)*. Madrid: Taurus, pp. 117-132.

⁴¹⁷ Extracto de la discusión del poeta del siglo XV Antón de Montoro, converso, con el comendador Román. DE MONTORO, A. (1990), *Cancionero* (ed. de Marcella Ciceri y Julio Rodríguez Puértolas). Salamanca: Universidad de Salamanca, p. 193.

*... hace que los que profesan la idea de la unidad de Dios que se distinguan por un mismo signo corporal, impreso en todos, de manera que quien no está integrado en ellos no puede, por su calidad de foráneo, pretender incorporarse*⁴¹⁸.

Una de las formas más recurrentes de definir al judío y al judaísmo era haciendo referencia a ese rito, como leemos en las *Siete Partidas*:

*Iudio es dicho aquel que cree e tiene la ley de moysen segund suena la letra dellos e que se çircuçidan e fazen todas las otras cosas que manda su ley*⁴¹⁹.

Ya desde los tiempos visigodos era considerada *la marca judía* y quien quisiera renegar del judaísmo debía denostar la marca: “Non farémos la circuncision de nuestra carne”⁴²⁰. Isidoro pensaba que la circuncisión de la carne resultaba inútil, la única salvífica era la del espíritu, que se conseguía a través del bautismo⁴²¹. En el *Fuero Juzgo* de Recesvinto se prohíbe expresamente:

Ningun judío non faga circuncisión de su carne, nin sofra que otre gela faga (...) Ca aquel que lo ficiera, ó que lo sofriere que gelo fagan, habrá pena que es continuada en la ley.

Y la pena podía ser muy dura:

*E tod aquel que circuncisare á cristiano ó á judío, é ficiere en sí ó en otri tan laydo fecho, ó mandar á otri que ge lo faga, córtlenla la su verga de raíz*⁴²².

⁴¹⁸ MAIMÓNIDES (1983), *Guía de perplejos* (ed. de David González Maeso). Madrid: Editora Nacional, p. 540.

⁴¹⁹ Título 24, ley I. Extraído de SUÁREZ BILBAO (2000), p. 262. En título 25, ley VII, encontramos otra interesante definición: “Moros son una manera de gente que creen que Mahoma fue Profeta e mandadero de Dios (...) pues que en el título antes de este hablamos de los judíos y de su ciega porfía que tienen contra la verdadera creencia, queremos aquí decir de los moros y de la su necedad”. En TOLAN, J. (2007), *Sarracenos. El islam en la imaginación medieval europea*. Valencia: Universitat de València, p. 208.

⁴²⁰ Así se expresaron los conversos, arrepentidos de su pasado judío. Extraído de AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. I, p. 514. Obraban con cautela, porque la pena para la circuncisión era lapidación u hoguera.

⁴²¹ GONZÁLEZ SALINERO (2007), p. 81. Un sacramento, el bautismo, tan criticado por los judíos: “Yo me maravillo, cristianos, porque vosotros vos baptizades en agua, e dizides que aquella agua que tira el pecado que tiene el onbre en el alma”. En este *Coloquio entre un cristiano y un judío*, obra de 1370, cuando el segundo critica la costumbre del bautizo, el primero responde que “el tajamiento del perpuçio tira el pecado, que mucho mejor lo tira el agua”. En GARCÍA MORENO (ed.) (2003), pp. 130-131. Muchos autores inciden en este punto: los autores cristianos creían que el bautismo, mucho más limpio, se había impuesto al sanguinolento rito de la circuncisión. Tolan, en la conclusión de MARTÍNEZ GÁZQUEZ, J. y TOLAN, J. V. (eds.) (2013), *Ritus infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media*. Madrid: Casa de Velázquez, p. 276. Los falsos conversos lavaban concienzudamente a los bebés tras el bautizo, para borrar cualquier rastro del sacramento, pero era una práctica arriesgada porque les señalaba como criptojudíos. CANTERA MONTENEGRO, E. (2006), “La limpieza como signo de diferenciación étnico-religioso: judaizantes castellanos a fines de la Edad Media”, en DEL PIE, J. L. (dir.), *I Ciclo de Cultura Sefardí*. Miranda de Ebro: Fundación Cultural “Profesor Cantera Burgos”, p. 78.

⁴²² (1968), *Fuero juzgo o libro de los jueces*, pp. 239 y 265.

El rey Ervigio también castigó con amputación a quien la realizara o permitiera: nariz, si la culpable era mujer, y pene, si hombre. Pero para los judíos era un asunto innegociable. En la “Novena persecución”, de la *Vara de Yehudá*, Selomó ibn Verga cuenta cómo los suyos, años antes, defendieron su rito ante las autoridades cristianas, que les pidieron que no se circuncidaran, que si complacían al rey Sisebuto en “esa pequeñez” no les obligaría a abandonar el judaísmo, a lo que replicaron:

Es el precepto de la circuncisión fundamento de toda nuestra fe, ¡y decís vosotros que nos pide una pequeñez! Nos pide todo, y moriremos todos nosotros pero no dejaremos un solo precepto, mucho menos el que es base de toda nuestra religión⁴²³.

Mucho después, en las cortes de Soria, de 1380, se recoge ese sentir contrario a un rito tan sectario:

*Otrosy nos fizieron entender quelos judios aalgunos, asy moros como tartalos e de otras setas, tornan judios çircunçidandolos e faziendo algunas otras çirimonias, lo qual todo es de grand vituperio e menospreçio dela nuestra ley*⁴²⁴.

Es curioso que en este relato del desencuentro popular la religión jugara un papel secundario. El ataque iba dirigido principalmente a asuntos culturales, a la forma de vida, al rito visible o a aspectos del imaginario colectivo, muchas veces sin base real. Pero la población llana no podía criticar el dogma judío con conocimiento de causa, porque lo desconocía. De hecho, precariamente conocía el suyo propio, pues la formación religiosa de las clases populares sufría muchas carencias. Quien podía discutir sobre los vericuetos del Talmud o las profecías del Antiguo Testamento no era el parroquiano que, difícilmente, sabía leer y escribir. Ese mismo Talmud del que el cura Bernáldez escribió:

*... fué ciertamente un libro grande, mayor que diez Biblias, en el cual ay mentiras muy oscuras, torpes e abominables, cosas de locura contra la ley de Dios e contra la ley de natura e contra la ley de escriptura*⁴²⁵.

¿Miente el Talmud? ¿Todo es falso en el judaísmo? ¿Y en el cristianismo no hay lagunas? Los judíos también criticaban las incongruencias cristianas. Exponemos aquí como ejemplo las palabras del sabio aragonés Hasday Crescas, cuando aprovechó su argumentación sobre la falsedad de la figura del mesías para criticar el desgobierno de la Iglesia en su tiempo:

Igualmente aquel estado de alta especulación y profecía era necesario para enderezar la conducta del pueblo, lo cual sería todavía hoy más necesario para enderezar la conducta del pueblo cristiano (...) porque aún hoy, aparte de otras cosas concernientes

⁴²³ IBN VERGA, S. (1991), *Sefer Sebet Yehudah (La vara de Yehudah)* (trad. de Cano). Barcelona: Riopiedras, p. 80. El original se escribió a mediados del siglo XVI.

⁴²⁴ Extraído de SUÁREZ BILBAO (2000), p. 377.

⁴²⁵ BERNÁLDEZ (1962), p. 253.

*a la fe cristiana, desde hace unos veinte años tienen dos cabezas, dos papas. Cada uno de ellos piensa que el otro está excomulgado y castigado por Dios, de manera que la necesidad de profecía es grande*⁴²⁶.

Literatura aparte⁴²⁷, el campo donde mejor se proyecta la imagen negativa del judío es en el arte. El arte cristiano ayudó a cimentar la idea del judío avaro, pérfido, desleal e irrespetuoso⁴²⁸. Para Rodríguez Barral, las imágenes artísticas contribuyeron a fomentar las características, reales o imaginarias, más negativas de la “alteridad judía”⁴²⁹. El judío es representado, habitualmente, como un tipo delgado, de nariz ganchuda, barba afilada y tez oscura. Cantera Montenegro cree que los artistas tenían una decidida voluntad “por destacar el aspecto ingrato y antipático de los hebreos” exagerando su nariz, afeando sus dientes y dotándoles de mirada malévola⁴³⁰. Para Molina no había un modelo único, el abanico de modelos de representación del judío era muy amplio⁴³¹. Sansy pensaba que lo que normalmente se trata en historiografía

⁴²⁶ Extraído de DEL VALLE, C. (2000), *La inconsistencia de los dogmas cristianos, de Crescas*. Madrid: Aben Ezra Ediciones, p. 192.

⁴²⁷ El asunto de la deformación del judío en la literatura medieval excede nuestro campo de estudio. Como ejemplo ilustrativo elegimos a Gonzalo de Berceo, cuando en su milagro XVI cuenta la leyenda del niño judío que fue arrojado al fuego por su padre pero salió indemne: “Padre –dixo el ninno-, non vos negaré nada / ca con los christianiellos fui grand madurgada; / con ellos odí missa rricamente cantada / e comulgué con ellos de la ostia sagrada / Pesóli esto mucho al malaventurado / como si lo toviessse muerto o degollado / ... / Priso esti ninnuelo el falso descreído / assín como estava calçado e vestido, / dio con él en el fuego bravament ençendido; / ¡mal venga a tal padre que tal faze a fijo! /... / el ninuelo del fuego estorció bien e gent / fizo un grand miráculu el Rei omnipotent. GONZALO DE BERCEO (2006), *Milagros de Nuestra Señora* (ed. de Juan Carlos Bayo e Ian Michael). Madrid: Castalia, pp. 197-199. Podemos encontrar una buena selección de textos en MAIRE, J. (2008), *Judíos, moros y cristianos. Cuentos españoles del siglo XII al XVII*. Madrid: Akal. Sobre cultura popular antijudía véase PEDROSA, J. M. (2007), “El antisemitismo en la cultura popular española”, en ÁLVAREZ CHILLIDA, G. e IZQUIERDO, R. (coords.), *El antisemitismo en España*. Cuenca: Ediciones de la UCLM: “... para entender el sentido y el valor de la figura de los judíos en la literatura tradicional española, hay que intentar situar su figura en un marco ideológico y sociocultural muy amplio: el que forman la figura del *otro*, de *los otros*, de la *otredad*” (p. 31).

⁴²⁸ Constituye un capítulo muy interesante de la historia del arte español, coincidimos con Fernández Vallina: “El camino que va desde el estereotipo o arquetipo hasta la normalidad homogeneizadora nos ofrece una interesante expresión de apasionada investigación o reflexión”. FERNÁNDEZ VALLINA, J. (2000), “La huella judío en la cultura española”, en SÁENZ-BADILLOS (dir.), *Judíos entre árabes y cristianos*, p. 26.

⁴²⁹ RODRÍGUEZ BARRAL (2008), p. 11.

⁴³⁰ CANTERA MONTENEGRO, E. (2008), “La imagen del judío como prototipo del mal en la Edad Media”, en CARRASCO MANCHADO, A. I. y RÁBADE, M^a P. (coords.), *Pecar en la Edad Media*. Madrid: Sílex, p. 324.

La deformación física del *enemigo*, por otra parte, era común en todos los ámbitos y todas las controversias medievales. Puede verse un ejemplo en el capítulo “Gestualidad, fealdad y fisonomía: sus connotaciones morales y su aplicación a la imagen del musulmán”, en MONTEIRA, I. (2012), *El enemigo imaginado. La escultura románica hispana y la lucha contra el islam*. Toulouse: CNRS. Université de Toulouse. Le Mirail, pp. 518-555.

⁴³¹ MOLINA FIGUERAS, J. (2002), “Las imágenes del judío en la España medieval”, en *Memoria de Sefarad*, p. 373. En la Edad Moderna continuó el estereotipo, si seguimos a Molho, con mucha fuerza, pues pensaba que el célebre soneto de Quevedo era “un proyectil ofensivo y dañoso” contra los judíos. “Así qué esa nariz sayón y escriba, tan judía que en ella se encarnan las doce tribus de Israel, muy bien podría ser la de un doctor de la Sinagoga”. MOLHO, M. (1982), “Una cosmogonía antisemita: Érase un

como “el perfil judío” es un estereotipo falso, pues los representados no eran caracteres físicos del judío, sino “del otro”, en general, que puede ser un judío pero también un mal cristiano o cualquier persona excluida⁴³². Para Cantera Montenegro, sin embargo, esas imágenes representan al judío, al que los artistas cristianos pretenden equiparar con el mal: “...resulta evidente la voluntad del artista por resaltar su aspecto desagradable y antipático”⁴³³. Volviendo a Molina, plantea que nos equivocamos si pensamos que lo que se buscaba en las imágenes era la humillación máxima del judío. Quizá sí en el resto de Europa, pero en la Península había más voluntad de distinguir que de degradar. Avisa sobre el error que supone asociar persecución antijudía a propagación de su imagen negativa, porque muchas de las imágenes “fueron realizadas en períodos de relativa tranquilidad, y por lo tanto es difícil interpretarlas como una consecuencia directa de un *progrom*”. Cree, también, que las imágenes actuaban como “una especie de exorcismo” en el que se proyectaban todos los temores de la sociedad cristiana, que había convertido a los judíos la cara oscura de sus propias virtudes⁴³⁴.

La degradación de la imagen del judío no se basaba en simple odio primario; algo de irracional y atávico había, cierto, pero también influían elementos constatables, aunque muy desvirtuados. Así, el razonamiento cristiano era el siguiente:

1. Las leyes de apartamiento fueron confinándolos poco a poco, no en el mejor espacio de la ciudad y en muchos casos no elegido por ellos. En los momentos de expansión demográfica se sufrían apreturas en las juderías, lo que repercutía negativamente en la limpieza de las calles y en el tratamiento de los residuos⁴³⁵. ¿Conclusión? Los judíos eran sucios.
2. Se les aislaba físicamente, la mayoría de ellos casi nunca salía de la judería, lo que aumentaba su fama de escurridizos e insociables.

hombre a una nariz pegado”, en IFFLAND, J. (ed.), *Quevedo in perspective*. Delaware: Juan de la Cuesta, pp. 57-79.

⁴³² SANSY. D. (1994), “Jalons pour une iconographie médiévale du Juif”, en *Xudeus e conversos na historia*, vol. I, pp. 135-169.

⁴³³ “A este fin, se exageran la longitud de las narices y su marcado aspecto ganchudo, el tamaño y fealdad de los dientes, y sus miradas malévolas, contribuyendo a propagar la idea de que el judío era la representación misma del mal”. CANTERA MONTENEGRO, E. (1998), “La imagen del judío en la España medieval”, en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 11. Madrid: UNED, p. 36. En la conclusión de este trabajo añade: “Por otra parte, resulta también evidente que la *imagen del judío* conformada en época medieval no constituye un *retrato* realista (...) Es ésta una razón más que obliga a tratar con suma cautela todo lo relativo al mundo de la *imagen del judío*, por su indiscutible subjetivismo; pero al mismo tiempo, y como contrapartida, el estudio de las *imágenes* tiene un enorme interés para el mejor conocimiento del lugar que la minoría hebrea ocupaba en la conciencia colectiva de la mayoría cristiana”.

⁴³⁴ MOLINA FIGUERAS (2002) p. 379.

⁴³⁵ En algunos casos, además, contaban con la *colaboración* de otros para ensuciar sus calles. Benjamín de Tudela, en el siglo XII, denuncia cómo los curtidores de pieles turcos del barrio de Pera (hoy englobado en Estambul) “vierten sus aguas pestilentes en las calles, frente a las puertas de sus casas y ensucian el recinto de los judíos”. DE TUDELA, B. (1989), *Libro de viajes de Benjamín de Tudela* (ed. de José Ramón Magdalena). Barcelona: Riopiedras, p. 69.

3. Fue muy común la prohibición en los fueros de que portasen armas⁴³⁶, por lo que procuraban no adentrarse en zonas desconocidas y, en la medida de lo posible, evitaban el conflicto. Por lo tanto, eran cobardes⁴³⁷.
4. Encontraban restricciones, si no prohibición absoluta, para ejercer muchas profesiones, pero de alguna manera se les abocó a la recaudación y al préstamo, lo que cinceló su imagen de avariciosos y usureros.

Sucios, insociables, cobardes y usureros. Iniciamos este capítulo advirtiéndolo del error que supone generalizar. No solo lo hacemos los historiadores, igualmente lo hacían los que acusaban a los judíos de merecer esos calificativos. Salomón Alami, desde su exilio en Portugal tras las persecuciones de 1391, se quejaba por todo ello:

Nos prohibieron el comercio, la agricultura y los oficios. Nos obligaron a dejar crecer nuestro cabello y nuestras barbas. Los antaño habitantes de palacios se vieron confinados en miserables cuchitriles y chozas mal iluminadas. En lugar del murmullo de la seda, nos vimos forzados a llevar ropas míseras que solo atraían mayor desprecio y repulsión hacia nuestras personas. Todos conocimos el rostro del hambre, y los niños se morían en el seno materno de frío e inanición⁴³⁸.

La consideración que los judíos tenían de los cristianos, por otra parte, tampoco debía ser muy buena, si atendemos a algunos documentos, como el famoso poema de Mosé ibn Ezra, que llegó desde Granada al norte cristiano, tras la invasión almorávide, expresando así su amargura:

*El Destino me ha conducido a una tierra en la que
mis pensamientos y deseos tiemblan de temor,
una gente de labios balbucientes y habla impenetrable;
al ver sus caras decae mi rostro,
hasta que el Señor me anuncie la liberación
de ellos, salvándome con la piel de mis dientes.*

Añade:

*Son hombres salvajes necesitados de un poco de ciencia,
faltos de las aguas de la fe,
se creen pensadores y son artífices de destrucción,*

⁴³⁶ Sobre todo a partir del siglo XIII. Antes hubo menos restricciones y sus derechos “incluían la facultad de llevar armas, hecho excepcional en la Europa medieval, y que suscitó considerables comentarios entre las autoridades rabínicas de la lejana Viena”. ROTH, N. (2000), p. 101.

⁴³⁷ Alonso de Cartagena escribió que “tan famosa es la cobardía de los judíos, que cuando deseamos referirnos a una cobardía superlativa, usamos la palabra judiada, y al temeroso y blanco de corazón denominamos judío”. MEYUHAS (2000), p. 80. Sobre la cobardía de los judíos insistían los propios autores judíos, cuando necesitaban reducir la sospecha de que su violencia les impulsaba a cometer asesinatos rituales. Ibn Verga, aunque en boca de un cristiano, dice: “... si se encuentran en la calle cien judíos y llega un muchachito cristiano diciendo: ¡Vamos contra los judíos!, todos huyen”. IBN VERGA (1991), p. 40.

⁴³⁸ Quejas recogidas en su obra *Iggeret Musar*. Extraído de SACHAR, H. M. (1995), *Adiós España. Historia de los sefardíes*. Barcelona: Thassàlia, p. 70

yerran y hacen error a los inocentes.

Y concluye añorando días mejores, esos días que entre cristianos no volverán:

*¡Ay del Destino, que planeó separar
a mis seres queridos, y reunir sus pesares!
Los días de mi vida saciados del néctar del amor
y ebrios tan sólo del vino de mi juventud,
los pasé en la más agradable de las tierras,
con moradores creados según sus deseos⁴³⁹.*

En conclusión, la relación que mantuvieron los judíos con los cristianos en Castilla y en la Península estuvo determinada por diversos factores históricos. En primer lugar, el peso del catolicismo como religión hegemónica. Cuanto más implantado estuvo, más coacción ejerció contra el resto de religiones. En segundo, la situación bélica. En momentos de conflicto cualquier ayuda era bien recibida: ayuda en la financiación, ayuda en la repoblación⁴⁴⁰. La situación social resultaba también determinante. En momentos de escasez, de carestía, de enfermedad, de hambre... las minorías se veían especialmente amenazadas. El último factor incluido en esta lista es el avance de las estructuras administrativas e ideológicas hacia lo que hoy conocemos “el estado moderno”. La disensión religiosa no tuvo cabida en los nuevos tiempos.

2.3. CONVERSOS Y JUDÍOS

CLASES DE CONVERSOS

¿Qué es un converso? Para Pulido, “el converso representó una situación fronteriza entre el universo judío y el cristiano, una transición lenta y a veces incompleta de una

⁴³⁹ Extraído de CARRETE, C. (2002), “Sefarad en las fuentes hebreas medievales”, en *Memoria de Sefarad*, pp. 23-24. El poeta aguantó estoicamente en Granada la llegada de los almorávides, pero finalmente tuvo que desistir: “No me quejé de que me robaran mi fortuna, no me importó que se desvaneciera y evaporara (...) Pero sin embargo las lágrimas fluyen de mis ojos y el dolor me vence por haberme quedado solo en mi tierra natal, sin un amigo a mi lado. Me siento como un extranjero y advenedizo; no veo a mi alrededor a nadie de mi familia, a nadie de la casa de mi padre”. En BAER (1981), vol. I, pp. 48-49. Véase también NAVARRO, Á. (2001), “Mosé ibn Ezrá: El poema de los dos exilios”, en *Sefarad*, 61, 2. Madrid: CSIC, pp. 381-393. Las quejas por el carácter de los castellanos se repiten en otros autores, como Yehuda ha-Leví, que hablaba de los toledanos como “gigantes” y “duros de trato”. MILLÁS, J. M^a (1947), *Yehuda ha-Leví como poeta y apologista*. Madrid, Barcelona: CSIC, p. 66.

⁴⁴⁰ Los judíos, esas “industriosas masas hebraicas” que participaron en la repoblación. SÁNCHEZ-ALBORNOZ (2005), p. 892.

categoría a otra”⁴⁴¹. Los judíos no se integraron en la sociedad cristiana, los conversos lo intentaron. Aquellos sufrían más restricciones que estos, pero vivían más libres, porque podían hacer en público lo que muchos conversos necesitaban hacer a escondidas⁴⁴². Además, no tenían que demostrar a nadie lo que eran y su religiosidad la manifestaban con más naturalidad, con imposiciones externas, pero sin poses exageradas. Evidentemente, los judíos y los conversos no eran la misma cosa, aunque si hacemos caso a algunos cronistas medievales podríamos pensar que sí. Por ejemplo, a Bernáldez, que afirmaba que los conversos no solo conservaban el fondo judío, algo que todos sospechaban, sino también la forma. Las costumbres de los conversos eran...

*...las de los propios hediondos judíos (...) Así eran tragones y comilitones, que nunca dexaron el comer a costumbre judaica de manjarejos e olletas de adefina e, manjarejos de cebollas e ajos refritos con aceite, y la carne guisavan con aceite, e lo echavan en lugar de tocino e de grosura (...) e el aceite con la carne e cosas que guisan hace muy mal oler el resuello; e así sus casas e puertas hedían muy mal*⁴⁴³.

Baer, desde otro extremo, también acercó a ambos grupos: “conversos y judíos constituían un solo pueblo”⁴⁴⁴. El cristiano nuevo se convirtió en el mayor problema religioso desde mediados del siglo XV hasta bien entrada la Edad Moderna⁴⁴⁵. Otro cronista previamente mencionado, Del Pulgar, expresa así un sentimiento arraigado entre los cristianos de finales de siglo:

*Otrosy, nombraron ynquisidores que enbiaron a algunos obispados, para que, fecha la ynquisición en forma jurídica, fuesen castigados los que fallasen culpantes, e se apurasen dél todo los rictos judaicos que guardauan, e alinpiasen la tierra de aquella mala e inicua afiçión que algunos tenían*⁴⁴⁶.

¿Cómo eran las relaciones entre los conversos y los judíos? Partimos de la base de que una pregunta así no tiene respuesta categórica, o dicho de otra manera, tiene muchas

⁴⁴¹ PULIDO SERRANO (2003), p. 7. Sobre terminología (“converso”, “marrano”, “criptojudío”, “tornadizo”, etc.) véase CARRETE, C. (1988), “Los judíos de Castilla en la Baja Edad Media”, en MAÍLLO, F. (ed.), *España. Al-Andalus. Sefarad: síntesis y nuevas perspectivas*. Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 143-152.

⁴⁴² “... el judío había sabido vivir por sí y para sí; el judaizante en cambio sentía su propia individualidad como una soledad trágica y violenta que alimentaba una nueva cultura”. GARCÍA CASAR, M^a F. (1998), “Sefarad: bella utopía del pensamiento hispano medieval”, en SOTO, J. M^a (coord.), *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*. Madrid: CSIC. Junta de Castilla y León. Diputación de Zamora, vol. II, p. 1694.

⁴⁴³ BERNÁLDEZ (1962), p. 96-97.

⁴⁴⁴ Y añadía: “... estaban unidos por lazos de fe y destino y por unas esperanzas mesiánicas que en España adquirieron un color especial”. BAER (1981), vol. II, p. 639.

⁴⁴⁵ “La haine entre nouveaux Chrétiens et vieux Chrétiens fut à l’origine de nombreux conflits qui troublèrent l’Espagne”. (“El odio entre nuevos cristianos y viejos cristianos estuvo en el origen de muchos conflictos que enturbiaron España”). SOBREQUÉS, J. (1992), “Les juifs dans l’Espagne du Moyen âge et leur influence en Europe”, en ROSENSTIEL, F. y GIORA, S. (dirs.), *Tolède et Jerusalem. Tentative de symbiose entre les cultures espagnole et judaïque*. Lausanne: L’Age d’Homme, p. 43.

⁴⁴⁶ DEL PULGAR (2008), p. 354.

respuestas. Tipos de relación hubo tantas como tipos de personas y de situaciones. Pero simplificando, ¿cuántos tipos de conversos había? Establecemos cinco grupos:

1. Los sinceros que mantenían buenas relaciones con los judíos.
2. Los sinceros convertidos repentinamente en radicales antijudíos.
3. Los no convencidos que cumplían sus nuevas reglas y no judaizaban.
4. Los criptojudíos.
5. Los indiferentes.

Podemos imaginar el drama que suponía para una familia judía la conversión de uno de sus miembros. Entonces se planteaban muchos interrogantes: ¿se podía mantener cohesionada una familia con distintos credos? ¿Cómo gestionarían la alimentación, el trabajo, las fiestas, los descansos...? ¿Y los asuntos legales, como las herencias y los matrimonios? En San Martín de Valdeiglesias se planteó el conflicto entre dos hermanos, uno judío y otro converso, sobre los bienes del padre, muerto sin dejar testamento. En principio, Mosén Hazay, el hijo judío, se quedó con todo, provocando las quejas del cristiano, Juan de San Martín:

El qual dicho vuestro padre diz que fallasçió desta presente vida syn fazer testamento alguno valioso. Por lo qual, e por ser su fijo legítimo e christiano, diz que les pertenesçieron e pertenesçe la mitad de los dichos bienes. Los quales, después del fallasçimiento del dicho vuestro padre, diz que vos os entrastes todo e tenedes, oy en día, ynjusta e non debidamente.

Los Reyes Católicos dictaminaron:

...mandamos que luego dedes e entreguedes al dicho Juan de Sant Martín, vuestro hermano, o al que su poder oviere, la mitad de los dichos bienes suso declarados, que diz que del dicho vuestro padre quedaron, pues diz que pertenesçen e los deve aver de derecho⁴⁴⁷.

Otro problema que debían afrontar los conversos era la gestión del matrimonio. Si uno de los cónyuges se convertía no se anulaba el contrato, de entrada; pero si el cristiano pedía la anulación casi con toda seguridad se la concederían. Un converso, evidentemente, no podía casarse con un judío, pues estaban prohibidos los matrimonios mixtos; pero sí con cristianos lindos, a pesar de que resultaba más complicado hacerlo con ellos que con otros cristianos nuevos, pues la ascendencia y el estatus social pesaban mucho en la aceptación de un converso en una familia tradicional. No obstante, se daban casos cuando la unión favorecía a ambas partes. A la familia cristiana le convenía enlazar con otra que disfrutase de una buena situación laboral y solvencia financiera, mientras que para la familia conversa era una oportunidad para el ascenso social.

⁴⁴⁷ Extraído de REDONDO JARILLO (2010), p. 357.

De los que se transformaban en furibundos antijudíos, como Alfonso de Valladolid, ya hablamos en el capítulo inicial de este trabajo. En todo caso, fueron minoría, aunque muy llamativa⁴⁴⁸. Un tercer grupo lo formaban los que optaban por la conversión interesada, no sincera, pero que a la vez acataban las nuevas reglas y no judaizaban. Llegaban al cristianismo para quedarse. Otro gran grupo lo componían los criptojudíos, los que se pusieron “la máscara”⁴⁴⁹, legalmente cristianos pero que se sentían judíos. ¿Qué es “sentirse judío”? Gitlitz ofreció varios enfoques que situaban a un converso como judío, como eran ser hijo de madre judía o el sentimiento propio: un converso seguía siendo judío si así lo creía⁴⁵⁰. Por último estaban los desapasionados de la religión. En el fondo, si lo importante era evitar problemas, daba igual una cosa que otra. Así, muchos conversos no fueron otra cosa que malos judíos aparentando ser malos cristianos, y acabaron despreciados por unos y otros, pues no conseguían enraizar nunca⁴⁵¹. En resumen, la situación de los conversos era una agregación de situaciones diversas que conformaban una situación general tremendamente compleja⁴⁵².

⁴⁴⁸ El recién llegado al cristianismo que buscaba hacer méritos de forma vertiginosa era el más peligroso, porque “no dudaba en descalificar y tergiversar la tradición y las costumbres judías con tal de difamar y conseguir el desprecio y la humillación de sus antecesores. A modo de ejemplo, mencionaremos a Alfonso de Valladolid”. ORFALI, M. (1994), “El judeoconverso hispano: historia de una mentalidad”, en *Xudeus e conversos na historia*, vol. I, p. 126.

Mitre sitúa a los conversos en la lista de lo que denomina “el frente antijudío” que facilitó el estallido de la violencia en 1391, junto a predicadores cristianos, los agentes papales, la presión popular y la autoridad real. MITRE, E. (1993), “El progrom de 1391 en Castilla y sus efectos. ¿Gestación de un clima para la expulsión?”, en VV. AA., *La expulsión de los judíos de España*. Toledo: Caja Castilla-La Mancha, pp. 48-49.

⁴⁴⁹ “... se bautizaron, algunos con llaneza, otros por acomodarse con el tiempo y valerse de la máscara de la Religión Cristiana; los cuales en breve descubrieron lo que eran, y volvieron á sus mañas como gente que son compuesta de falsedad y engaño”. DE MARIANA, J. (1855), *Historia general de España*. Madrid: Gaspar y Roig, vol. II, p. 121.

Cecil Roth, por su parte, creía que criptojudíos hubo en todas partes, pero... “la tierra clásica del cripto-judaísmo es España. La tradición es allí tan prolongada y tan general que casi sospecharíamos la existencia de alguna predisposición a ella en la atmósfera misma del país”. ROTH, C. (1979), *Los judíos secretos. Historia de los marranos*. Madrid: Altalena, p. 17. Dentro de este grupo también podríamos hacer distinciones, como cree Méchoulán. No fue, ni mucho menos, un grupo monolítico. MÉCHOULAN, H. (2003), *Les Juifs du silence au Siècle d'or espagnol*. París: Albin Michel, p. 43.

⁴⁵⁰ “El primer enfoque definitorio es biológico y racial: judío es el hijo de madre judía (...) El segundo enfoque tiene que ver con la creencia: judío (o judaizante) es el que cree lo que creen los judíos (...) El tercer enfoque tiene que ver con la práctica: judío (o judaizante) es el que practica lo que practican los judíos (...) El cuarto enfoque es de autodefinición: judaizantes son los que se consideran a sí mismos judíos (...) El quinto enfoque de la cuestión remite al ambiente exterior antisemita: judaizantes son aquellos a quienes los demás consideran judíos”. GITLITZ, D. M. (2003), *Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos*. Salamanca: Junta de Castilla y León, pp. 95-97.

⁴⁵¹ Víctimas de su “identité paradoxale”, como escribió Parello. PARELLO, V. (1999), *Les judeo-convers. Tolède XVe-XVIe siècles. De l'exclusion à l'intégration*. París: L'Harmattan, p. 127.

Reflexionó el filósofo Sem Tob de Carrión sobre esta superficialidad de los sentimientos: “Alza los ojos, mira: cómo flotan cosas muertas en alta mar y sobre sus olas”. Sin embargo, “yacen hundidas las cargas de riquezas y las piedras preciosas de los barcos hundidos”. En GALÁN (2003), p. 72

⁴⁵² “El panorama en el siglo XV obedece a un esquema genuino de lucha ideológica: cristianos acusando a judíos (...), embarcando a los conversos en el tren de las calumnias (...) judíos acusando a los

AMISTADES Y TENSIONES

Es un error responder con un categórico “buenas” o “malas” a la pregunta sobre cómo eran las relaciones entre judíos y sus antiguos correligionarios. No podía ser igual la relación con el *anús* (convertido a la fuerza) que con el *mesumad* (cristiano convencido). No se podía tener la misma consideración hacia el *cobarde* que había tomado una decisión egoísta o caprichosa que hacia otro que se había visto obligado a cruzar la línea para salvar su vida, la de su familia o su patrimonio. Dejando de lado posturas radicales, existía cierto consenso entre los teóricos del judaísmo: en situaciones extremas, la conversión estaba justificada. Así lo hizo Maimónides, cuando escapó de al-Andalus⁴⁵³, y así lo contó Selomó ibn Verga en *La vara de Judá*, al referirse a los judíos que escaparon de las persecuciones de 1391:

Todos aquellos conversos forzados pusieron un medio para salvar sus almas y decretaron sobre sí mismos un destierro, ir de gentil en gentil por tierras de sus enemigos, hasta encontrar un lugar seguro donde guardar su Ley⁴⁵⁴.

No sirve para nada. Para Ibn Verga, el bautismo, en realidad, es una pérdida de tiempo, pues quien nace judío... judío querrá morir:

... ya fue dicho de antiguo que hay tres aguas que se pierden por completo: el agua del bautismo derramada sobre un judío, el agua que cae al mar y el agua que cae en el vino⁴⁵⁵.

conversos de defección y traición religiosa; conversos, haciendo gala de gran religiosidad, culpando a los judíos de todos los males... (...) Los judíos apenas pueden defenderse. Los conversos, tampoco, pero con la desventaja de que reciben ataques desde dos frentes”. MONSALVO (1985), p. 288.

⁴⁵³ En su carta sobre la conversión forzosa, Maimónides escribió: “Si alguien nos pregunta: ¿qué es preferible, ser martirizado o confesar la fe en el islam?, le contesto: que confiese y no sea martirizado, pero que no permanezca en los dominios de ese rey, sino que vuelva a su casa hasta que pueda emigrar a otro lugar y si necesita hacer algo, que lo haga en secreto”. En GÓMEZ ARANDA (2003), p. 82. Véase también “Sobre la conversión forzosa”, en MAIMÓNIDES (1988), *Cinco epístolas de Maimónides*. Barcelona: Riopiedras, pp. 49-76. Díaz Esteban contrapone la idea del martirio, propio de los cristianos y los judíos del norte de Europa (como los de Worms, en 1096) con la de la apostasía generalizada, ante el peligro, de los judíos peninsulares. DÍAZ ESTEBAN, F. (1996), “La expulsión y la justificación de la conversión simulada”, en *Sefarad*, 56, 2. Madrid: CSIC, pp. 251-263.

El debate sobre la conveniencia o no de emigrar también se producía en el ámbito musulmán cuando una ciudad era conquistada por los cristianos. Al respecto véase MOLÉNAT, J.-P. (1998), “Tolède fin XIe-début XIIe siècle. Le problème de la permanence ou l’émigration des musulmans”, en LALIENA, C. y UTRILLA, J. F., *De Toledo a Huesca. Sociedades medievales en transición a finales del siglo XI (1080-1100)*. Zaragoza: Institución “Fernando el Católico”, pp. 101-111.

⁴⁵⁴ Extraído de MITRE (1994), p. 112.

⁴⁵⁵ Extraído de SÁNCHEZ-ALBORNOZ (2005), p. 997. También podríamos usar el refrán sefardí que dice: “Querer emblanquecer un negro, es pedrer el jhabón”. En CANTERA ORTIZ DE URBINA, J. (2004), *Refranero sefardí*. Madrid: Akal, p. 275.

Al converso no se le cerrará nunca la puerta y, según Beinart, su retorno será siempre bien recibido⁴⁵⁶. Por lo tanto, era más importante sobrevivir y cumplir los preceptos, aunque fuera de manera oculta, que morir por ellos.

Igualmente, la consideración que los conversos mantenían hacia el judío podía ser diversa. Una persona, al cambiar de religión, actuaba de acorde no solo con su pensamiento o su ideología, sino también con sus circunstancias. Especialmente tras el establecimiento de la Inquisición, un converso, por muy judío que se sintiera, no solo debía actuar como un buen cristiano, sino además restringir sus relaciones con la comunidad hebrea. Si aspiraba no solo a vivir, sino también a medrar en la sociedad cristiana, debía borrar su pasado. Y los conversos, según Bernáldez, eran expertos en la medra:

En cuanto podían adquirir honrra, oficios reales, favores de reyes e señores, eran muy diligentes. Algunos se mezclaron con fijos e fijas de cavalleros cristianos viejos con la sobre de riquezas, e halláronse bienaventurados por ello, porque por los casamientos que así hicieron quedaron en la Inquisición por buenos cristianos e con mucha honrra⁴⁵⁷.

Pero qué duda cabe de que la aparición masiva de judeoconversos en algunos momentos, como a finales del siglo XIV o después del edicto de expulsión, motivaba el rechazo de los que se habían cristianizado previamente y se encontraban más o menos integrados en su nuevo entorno religioso. Si de golpe surgían muchos conversos... todos, los nuevos y los de antes, pasaban automáticamente a ser sospechosos. Según Carrete, en la mayoría de las localidades que en 1492 contaban con población judía también había judeoconversos. Las relaciones, entonces, podían tensarse mucho. Otra pregunta que nos asalta: ¿cómo reaccionaron los judeoconversos ante la expulsión de sus antiguos correligionarios?⁴⁵⁸ Podemos imaginar el duro trance que pasaron los que mantenía lazos con su familia judía.

No hay que esperar, sin embargo, a la baja Edad Media para imaginar este tipo de relaciones. Desde las primeras conversiones, en la época visigoda, los nuevos cristianos

⁴⁵⁶ “La actitud judía hacia los conversos era que ‘aunque un judío haya pecado, sigue siendo judío’. Así, los criptojudíos que volvían a su religión y a su pueblo, o que incluso solo expresaban su deseo de hacerlo (...) fueron aceptados con los brazos abiertos por sus correligionarios”. BEINART, H. (1983), *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*. Barcelona: Riopiedras, p. 13. El bautismo no era reconocido, y por lo tanto no debían hacer una ceremonia “oficial” para retornar al judaísmo, aunque la costumbre era cortarse el pelo, las uñas y un baño ritual. BLUMENKRANZ (1960), p. 137. Todo ello, teniendo en cuenta que la vuelta al judaísmo era legalmente imposible, tanto en el islam como en el cristianismo. En las *Siete Partidas* leemos: “Tan malandante seyendo alguno christiano que se tornasse iudio mandamos que lo maten por ello bien assi commo si se tornasse hereie”. Séptima partida, título 24, ley VII, en SUÁREZ BILBAO (2000), p. 265.

⁴⁵⁷ BERNÁLDEZ (1962), p. 98.

⁴⁵⁸ CARRETE, C. (2003), “Comunidades judías castellano-leonesas”, en LÓPEZ, A. M^a y IZQUIERDO, R. (coord.), *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, p. 375.

comprendían que la única forma de integrarse en la sociedad era renegando de su pasado:

*... daquí adelante non fagamos nenguna costumbre de los judíos. E á los judíos que non quisieren babtizar, non avremos nenguna companna con ellos de nenguna manera*⁴⁵⁹.

El problema converso se pospuso con la llegada de los musulmanes y decayó durante la reconquista y la repoblación. Pero resurgió con fuerza desde finales del siglo XIV y se convirtió en insostenible al avanzar el XV. El establecimiento de la Inquisición en Castilla enturbió las relaciones entre judíos y conversos, pues añadía un elemento de tensión entre ambos grupos. García Casar creía que los judíos y los conversos no siempre formaban un grupo ideológico unido frente a los cristianos lindos y la Inquisición permitía acusarse los unos a los otros⁴⁶⁰. La autora considera lógico que un converso sincero testificara contra un judaizante pues había aceptado unas normas de obligado cumplimiento; sin embargo, resulta más sorprendente que fuera un judío quien lo hiciera. Al menos en principio. Pero García Casar lo justifica: los judíos estaban en una situación de desamparo absoluto y además conocían mejor que nadie los detalles que podían delatar a un criptojudío. La Inquisición se aprovechaba de sus conocimientos. De entrada, el Santo Oficio no tenía jurisdicción sobre ellos porque los judíos no podían cometer herejía⁴⁶¹; pero cualquiera podía ser acusado de encubridor, ya fuera cristiano, musulmán o judío. Cumplir con la ley significaba contar lo que se sabía. Aunque no siempre lo que se contaba respondía a la verdad. Quedaba abierta la puerta, como sabemos, para saldar rencillas personales. Acusar resultaba sencillo y así se podía eliminar a un enemigo, o simplemente vengarse de alguien por cualquier asunto, desde el más trascendente hasta el más nimio. El converso Juan Román declaró lo siguiente:

Pongo sospecha en la muger de Symuel Adaroque e en sus hijos e hijas e parientes, e en Habdueña, muger de Yuçé Adaroque e en sus hijos e hijas e yernos, que biuen en Medinaceli, porque sus maridos mucho tiempo ha que me vendieron vna heredad en seys mill mrs., e disen ellas que fue enpeñada e hánmela demandado ante juez, e visto

⁴⁵⁹ Memorial de los conversos enviado a Recesvinto. Extraído de AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. I, p. 514.

⁴⁶⁰ GARCÍA CASAR (2002), pp. 437-438.

⁴⁶¹ ¿Qué se consideraba herejía? Según Motis, era “un delito pluridimensional y dinámico”, que en sus orígenes tuvo “contenidos meramente teológicos de desviación doctrinal”, pero que con el tiempo castigó “todo lo que significara disidencia”. Y añade: “La represión de la herejía reprimió un delito, históricamente efímero, versátil y ambiguo, de tal modo que la mecánica procesal hubo de hacer frente a formas de disidencia social o religiosa que se hacía muy difícil encajar en el ámbito de un poder religioso y político –confesional- cada vez más poderoso”. MOTIS, M. Á. (1993), “Aproximación a un conflicto jurisdiccional a propósito del edicto de expulsión: Inquisición versus corona”, en VV. AA., *La expulsión de los judíos de España*. Toledo: Caja Castilla-La Mancha, pp. 126-127.

*mi derecho, déxanmela; e han dicho que vernán los enqyisydores, que ellos se vengarán de mí*⁴⁶².

El conflicto podía surgir en cualquier momento, y ahora presentamos uno muy llamativo: el nombramiento de un converso, Haym ha-Leví, como juez mayor de las aljamas de la diócesis de Toledo. El arzobispo Pedro Tenorio, para quien trabajaba como médico personal, lo aupó en el cargo siendo aún judío, en 1388, por ser “omme de buen linage e cuerdo e bueno e bien letrado”, y declaró confiar en él “para que oya e libre, sentençie e determine e fenesca todos los pleitos, demandas e querellas”⁴⁶³. Tras las persecuciones de final de siglo el rabino Haym se convirtió en maestro Pedro y el arzobispo lo ratificó como de juez mayor de sus aljamas, ya como cristiano, en 1395. La ratificación produjo un gran escándalo entre los judíos del arzobispado. José Amador de los Ríos mostró los documentos que ilustran el caso. Primero, el del nombramiento, en 1388, por el arzobispo⁴⁶⁴; después, el de confirmación real:

*Nos el Rey de Castilla, de León et de Portogal, fasemos saber á la Aljama de los Judíos de la Ciudad de Toledo é á todas las aljamas de los Judíos de su arzobispado y de su comarca é á los adelantados é viejos de las dhas. aljamas (...) que es nuestra merçed é tenemos por bien que Rabbí Hayen el-Leví, físico de don Pedro, Arzobispo de Toledo, que sea vuestro Rabbí de la dha. comarca desde el día primero de Enero que viene (...) desde fasta un año primero siguiente*⁴⁶⁵.

Por último, la carta en la que un notario narra cómo el maestro Pedro se presentó en la repleta sinagoga de Alcalá de Henares para asistir a una lectura pública del documento que le acreditaba como nuevo juez mayor:

*Don Pedro, por la gracia de Dios Arçobispo de Toledo, Primado de las Españas, Chançeller mayor de Castilla, confiando en la bondad é buena disposiçion de vos, Maestro Pedro, mio ffísico, é más por que entendemos que sodes tal que nos daredes buena cuenta é recabdo de lo que vos encomenássemos, ffasémosvos nro. Alcalde é Juez Mayor de todas las nuestras aljamas de los judíos*⁴⁶⁶.

El líder de la comunidad, Abraham ibn Sosan, declaró que ellos obedecían en todo lo que dispusiera el arzobispo, pero también que no estaba de acuerdo con el nombramiento, que “la dha. carta paresçia ser agraviada en algunas cosas, que él por sy é en nombre de la dha. Aljama, entendía desir é declarar ante la merçed del dho. Sennor, que él quería requerir la merçed del dho. Sennor é era por él requerida”. Se

⁴⁶² Extraído de GARCÍA CASAR (2002), p. 438. Otro ejemplo lo muestra el cronista Yosef ha-Kohen: “Cuando pedía una mujer a una vecina o a una prosélita de su casa, utensilios de plata y de oro y no se los daba, iba a denunciarlas. Sintieron hastío de sus vidas en aquella época”. HA-KOHEN (1989), p. 118.

⁴⁶³ En LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 428.

⁴⁶⁴ En AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. II, pp. 577-578.

⁴⁶⁵ Extraído de AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. II, p. 591.

⁴⁶⁶ Extraído de AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. II, pp. 605-606.

armó tal escándalo que el propio notario, que debía certificar el acto, no pudo realizar su trabajo:

*... que escribiesse los nombres de todos aquellos que consintiesen é se afirmassen en la respuesta que dho. don Abraham diera, é otrosy los nombres de aquellos, que non consintian en la dicha respuesta. E yo, el dho. Notario con las grandes voçes e rroydo que los dhos. judíos davan unos con otros, non pude escrevir quáles eran los que consentían en la dha. respuesta ó non*⁴⁶⁷.

EL LASTRE JUDÍO

Los conversos, algunos como el maestro Pedro desde puestos de privilegio, y muchos otros en escalones sociales más bajos, debían enfrentarse de entrada a una situación complicada. La separación con su pasado resultaba muy traumática, y en todo caso difícilmente podía ser absoluta, pues les unían lazos laborales, económicos, familiares, unos hábitos alimentarios, un especial tratamiento de la muerte, una sexualidad determinada, fiestas y ritos... Todo ello no era equipaje ligero, sino una carga antropológica y cultural acumulada durante siglos. Así, muchos autores creen que la deserción absoluta del judaísmo resultaba imposible. En la lista de pruebas condenatorias de la Inquisición hacia los conversos están todos los actos que simplemente presentan hábitos de conducta muy arraigados, como reuniones con judíos, lectura conjunta, cantos, bendiciones, comida *kasher*, fiestas, costumbres higiénicas... muchos de los cuales se realizaban dentro de la propia familia. Así, Pulido cree que los lazos familiares y profesionales entre ambas comunidades impedían que los conversos se cristianizaran del todo⁴⁶⁸. Díaz-Más opina que los convertidos a la fuerza eran tolerados por los judíos y seguían manteniendo relación estrecha, entre otras cosas, porque se crearon muchas familias mixtas en las que se practicaban las dos religiones⁴⁶⁹. Suárez Bilbao, por su parte, piensa que la voluntad de mantener lazos con quienes “llevaban su misma sangre” podía más que las restricciones legales⁴⁷⁰. Eran demasiadas las amarras que debían cortar para separarse definitivamente de su pasado. Añadamos que la catequesis no ayudaba, como recordó Rábade. Los que debían dirigir el proceso de cerca, los curas, no tenían la formación necesaria. No flojeaban solo en el plano doctrinal; también, en el de conocimientos básicos, incluso, de lectoescritura⁴⁷¹. Los conversos, por lo tanto, no solo saltaban de una religión a

⁴⁶⁷ Extraído de AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. II, p. 608.

⁴⁶⁸ PULIDO SERRANO (2003), p. 37.

⁴⁶⁹ DÍAZ-MÁS y DE LA PUENTE (2007), p. 17.

⁴⁷⁰ SUÁREZ BILBAO (2004), p. 15.

⁴⁷¹ “... si entre las jerarquías eclesíásticas era unánime el afán por ofrecer a las masas cristianas unos más adecuados medios de catequesis, muchas veces aquellos que estaban llamados a realizar de forma directa esa labor no estuvieron a la altura de las circunstancias”. RÁBADE, M^a P. (1999), “La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV”, en *La España Medieval*, 22. Madrid: UCM, p. 379. Hemos de tener en cuenta que muchos clérigos vivían prácticamente en la indigencia, por

otra; se añadía el problema de que caían sobre suelo tremendamente inestable porque no encontraban nadie fiable que los guiara. Y al mismo tiempo se veían abrumados por el conjunto de creencias de sus nuevos correligionarios, formado por una extensa lista de santos y ángeles a los que adorar, un demonio acechante, supersticiones, magia...⁴⁷². Los problemas de la mala instrucción afectaban a todos, cristianos nuevos y viejos, pero perjudicaban más a los conversos, acostumbrados como estaban a una religión de la que conocían perfectamente todos sus preceptos (pues como judíos recibían una buena formación doctrinal) y que se encontraba tan reglada que, para bien o para mal, les facilitaba sus quehaceres diarios porque eliminaba la incertidumbre. Entonces, “la falta de formación en la fe de Cristo dejaba a los recién convertidos en tal orfandad, que más de uno se vio impulsado a regresar a sus antiguas oraciones y ritos”⁴⁷³.

Una cosa, por tanto, es la certificación oficial y otro el cambio de mentalidad, que no se puede lograr de un día para otro. Para conseguirlo se necesita ayuda, física y moral, y muchos conversos se quejaban de no encontrarla, como el protagonista de los siguientes versos, recogidos en un cancionero de principios del siglo XVI. Por más empeño que pusiera, no conseguiría nunca la aprobación de sus nuevos correligionarios:

*Oh, Ropero, amargo, triste,
que non sientes tu dolor
setenta años que naciste
y en todos ellos dixiste:*

lo que se comprende que no tuvieran muchos medios ni energías para su formación doctrinal. En un documento de 1472 de la catedral de Toledo se decide que los trece pobres a los que se va a dar de comer “sean tomados e elegidos sy avyese clérigos o religiosos pobres”. LOP, M^a J. (2003), *El cabildo catedralicio de Toledo en el siglo XV. Aspectos institucionales y sociológicos*. Madrid. Fundación Ramón Areces, p. 508.

La falta de formación era un problema que lastraba al catolicismo desde mucho antes, como leemos en el siguiente texto del VIII concilio de Toledo (año 653): “... encontramos que algunos encargados de los oficios divinos, eran de una ignorancia tan crasa, que se les había probado no estar convenientemente instruidos en aquellas órdenes que diariamente tenían que practicar (...) aquellos que ya disfrutaban de la dignidad de los honores, y sin embargo padecen con la ceguera tal ignorancia, o espontáneamente se pongan a aprender lo necesario o sean obligados por los prelados, aun contra su voluntad, a seguir unas lecciones”. En GARCÍA GARCÍA, A. (2000), “De las escuelas visigóticas a las bajomedievales. Punto de vista histórico-jurídico”, en *La enseñanza en la Edad Media*, p. 42.

⁴⁷² VV. AA. (2009), *Historia medieval de la España cristiana*, p. 198. Madrid: Cátedra. Sobre este asunto las autoridades eclesiásticas intentaban poner orden, y de los concilios surge diversa normativa al respecto. En el de León de 1267 se regula: “Defendemos so pena de descomunión, que ningún clérigo non sea encantador, nen adivinador, nen sortorero, nen aqueyador, nen faga cartar per aponer al cuello, et que esto mismo defienda a sos feligreses”. Y en el de Valladolid de 1322: “Prohibimos además bajo pena de escomunión que nadie dé crédito a los agüeros, ni se rija por el consejo de los agoreros en lo que tenga que hacer. Los prelados y los predicadores de la palabra de Dios desengañaran a los cristianos en sus sermones sobre la falsedad de los agüeros”. En MARTÍN ANSÓN, M^a L. (2005), “Amuletos-talismanes para caballos, en forma de creciente, en la España medieval”, en *AEA*, 78. Madrid: CSIC, p. 9.

⁴⁷³ RÁBADE (1999), p. 380.

*Inviolata permansiste...
Nunca Juré al Criador
fize el Credo, e adorar;
ollas de tocino grueso,
torreznos a medio asar,
oír misas e rezar,
sanctiguar e persinar,
e nunca pude matar
este rastro de confeso*⁴⁷⁴.

Si alguien intenta integrarse en una comunidad religiosa que no ofrece cobertura dogmática y moral, y además se encuentra, desde el establecimiento de la Inquisición, que va a suponer un esfuerzo lleno de peligros, comprendemos que el desamparo provocara que muchos conversos, incluso en principio convencidos, volvieran al judaísmo, aunque tuvieran que hacerlo secretamente. Juntarse con sus antiguos compañeros y compartir sus ritos les proporcionaba una seguridad religiosa y, por lo tanto, personal. Por eso no debían cortar lazos definitivamente: para desandarlos, el camino debía permanecer transitable.

¿Cuánta sinceridad hubo en las conversiones masivas, como las de 1391? Suponemos que poca. Como escribió Blázquez Miguel, es difícil creer que los judíos, “hombres dotados de una poderosa inteligencia y una profunda cultura”, conocedores de una religión sobre la que habían estudiado y reflexionado tanto, se percataran, de golpe, de que han vivido en el error toda su vida y que la religión verdadera es la cristiana⁴⁷⁵. Pero no todos los autores coinciden. Netanyahu sí pensaba que la mayoría de los conversos eran convencidos⁴⁷⁶. Sinceros o judaizantes, los conversos encontraban muchas dificultades para desarrollar su nueva vida como los demás cristianos. Entre ellas, superar sus reparos gastronómicos suponía una de las más traumáticas⁴⁷⁷. Al respecto, hay continuas referencias documentales. Las encontramos ya tras las conversiones de tiempos visigodos. En el memorial dirigido al rey Recesvinto, a mediados del siglo VII, se dicen cosas como estas:

E de las carnes del puerco prometemos guardar, que si las non podemos comer, por que non lo avemos costumbrado, todavia todas las cosas que fueren con ellas cochas, comerlas emos sin todo enoio, é sin todo asco (...) iuramos por aquel mismo Padre, é

⁴⁷⁴ Extraído de DOMÍNGUEZ, F. (1978), *Cancionero de obras de burlas provocantes a risa*. Valencia: Albatros, pp. 14-15.

⁴⁷⁵ BLÁZQUEZ MIGUEL, J. (1988), *Inquisición y cryptojudaísmo*. Madrid: Kaydeda, p. 51.

⁴⁷⁶ “... ¿podemos seguir sosteniendo la opinión tan extendida en las historias del tema, según la cual ‘la mayoría de los conversos eran judíos en la fe y en la práctica’? En nuestra opinión la respuesta a esta pregunta debe ser negativa”. NETANYAHU, B. (1994), *Los marranos españoles según las fuentes hebreas de la época (siglos XIV-XVI)*. Valladolid: Junta de Castilla y León, p. 175.

⁴⁷⁷ En Mateo, 15 se justifica el fin las normas de pureza alimentarias. Ante el escándalo de los fariseos, Cristo indica que lo que contamina no es lo que entra por la boca, sino lo que sale de ella, como los falsos testimonios y las injurias.

*Fijo, é Spiritu Santo, que es un Dios é Trinidad, que á qualquequier de todos que fuere falado que pasa estas cosas, ó alguna dellas, que nos le quememos, ol apedremos*⁴⁷⁸.

La crítica y la burla prosiguieron durante toda la Edad Media. Así se mofaba el cristiano en el *Coloquio entre un cristiano y un judío*, obra del siglo XIV:

*Pues, ¿quieres saber qué burla fizo Muisén de vosotros? Dixo que non comiéssedes puerco, mas que comiésedes cabra que fiede e que non comiésedes puerco que sabe bien*⁴⁷⁹.

Como sabemos, las prescripciones alimentarias judías abarcaban desde el cultivo hasta la recolecta, desde la alimentación de los animales hasta su sacrificio, la producción, el almacenamiento, la venta y el consumo⁴⁸⁰. Eran muchos elementos que un simple cambio de religión no podía obviar, pues suponía luchar contra siglos de hábitos y reparos, especialmente, como se ha señalado, hacia el cerdo y su manteca, pero también a la carne mal lavada, con sangre y grasa, o a su mezcla con lácteos⁴⁸¹. Recordemos que, junto con la circuncisión, la aprensión al cerdo era uno de los elementos del judaísmo más criticado y perseguido por los cristianos⁴⁸². En un manual de la Inquisición se explica:

*Tenian por cirimonia de no comer delas rreses de quatro pies ninguna rres que no rrumiase o anque rrumiase sino tenia la pata endida no la podían comer e por esto no comian el puerco*⁴⁸³.

A pesar de todos los problemas que llevaba aparejada, la conversión era celebrada, al menos oficialmente, desde la jerarquía eclesiástica. ¿No llevaban siglos propugnándola? Constituía un triunfo del dogma verdadero y la predicación. La entrada de nuevos miembros suponía una bendición para el cristianismo, sin duda, y los papas debían reforzar esa idea. Estas palabras se leen en la bula de Benedicto XIII, de 1415, sobre los conversos españoles:

⁴⁷⁸ Extraído de AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. I, pp. 515-516.

⁴⁷⁹ Extraído de GARCÍA MORENO (2003), p. 140.

⁴⁸⁰ En la Edad Media “le norme alimentari sono il fattore di distinzione più evidente tra ebrei e non-ebrei”. MORIGGI, M. (2006), “Le prescrizioni alimentari ebraiche”, en RUGGIERI, G. (ed.), *Io sono l'altro degli altri. L'ebraismo e il destino dell'Occidente*. Florencia: Giunti, p. 32.

⁴⁸¹ GITLITZ (2003), p. 463. En esta obra se ofrece una completa información sobre costumbres, ritos, fiestas y demás elementos de la cultura judeoconversa y comparativas con las cristianas. El lavado excesivo de la carne podía ser considerado signo de judaísmo, por lo que los judeoconversos debían tener cuidado para no ser vistos cuando lo hacían, incluso por sus sirvientas, que se podían convertir en deladoras.

⁴⁸² En general, cualquier costumbre culinaria de moros y judíos era potencialmente criticable por los cristianos, como hacía Luis Hurtado de Toledo, redactor del “Memorial de algunas cosas notables que tiene la Imperial Ciudad de Toledo”, en el siglo XVI: “... otros muchos potages sobre usar albondiguillas, caçuelas, pepitorias fueron por los judios y arabes enseñadas como gente misera y aprouechada de sobras de la comida para la cena”. En PAZ, R. y VIÑAS, C. (1963), *Relación de los pueblos de España ordenados por Felipe II*. Madrid: CSIC, tomo III, p. 521.

⁴⁸³ AHN, Inquisición, libro 1254, fol. 168.

*Así, entrada la ceguedad en Israel tocó una parte, mientras ocupaba al mundo entero, para que pudiera todo Israel salvarse. Y esto no ya sólo lo leemos en los libros, sino que lo vemos también diariamente con nuestros ojos corporales. En tanto que, por la conversión de los judíos, es en diversas partes del mundo fecundada la Iglesia con fruto de nueva prole, alégrase ésta de ver convertidos en hijos de paz aquellos, á quienes había tenido antes como enemigos*⁴⁸⁴.

El arzobispo de Toledo de finales del XV, Alfonso Carrillo, también lo tenía claro: la sociedad cristiana estaba obligada a acomodar a los conversos. Para ello se debía asegurar la instrucción de los recién llegados en un monasterio o centro religioso antes de ser bautizados, para que no quedaran dudas acerca de su preparación y sinceridad. Además, anuló la normativa de algunas cofradías, como la de los pedreros de Toledo, para que los conversos pudieran entrar en la profesión como aprendices⁴⁸⁵. La conversión llevaba aparejado una dificultad más: la renuncia a los ancestros y al linaje que significaba tanto entre los judíos y, por extensión, los conversos. Monsalvo cree que había tres rasgos de prestigio entre los judíos: el ejercicio de la caridad, la cultura y el linaje⁴⁸⁶. Uno de los que más insistieron en ese punto fue Américo Castro, que sostuvo que la importancia otorgada al linaje pasó de judíos a conversos y que estos sufrirían sus consecuencias negativas cuando la sangre limpia, sin ningún resto judío, se convirtiera en necesaria para ser admitido el *club de los buenos cristianos*. En un documento de 1300 encontramos un ejemplo de que la limpieza familiar resultaba imprescindible para conseguir buenos matrimonios entre los judíos:

*Sepan cuantos vieren esta carta autorizada con mi firma, que ciertos testigos han comparecido ante mi maestro Rabí Isaac, presidente de la audiencia, y han hecho llegar a él el testimonio fiel y legal de personas ancianas y venerables. Según estos, la familia de los hermanos David y Azriel es de limpia descendencia, sin tacha familiar; David y Azriel son dignos de enlazar matrimonialmente con las más honradas familias de Israel, dado que no ha habido en su ascendencia mezcla de sangre impura en los costados paterno, materno o colateral*⁴⁸⁷.

⁴⁸⁴ Extraído de SUÁREZ BILBAO (2000), p. 309.

⁴⁸⁵ Carrillo no era el único que pedía buen trato para los conversos: “yerra gravemente el que denuesta a los cristianos nuevamente convertidos, llamándolos marranos y marrandíes y mucho más llamándolos herejes”. FRAY HERNANDO DE TALAVERA (1961), *Católica impugnación*. Barcelona: Juan Flors, p. 82.

⁴⁸⁶ MONSALVO (1985), p. 45.

⁴⁸⁷ Extracto de un *respuesta* del barcelonés Salomón ben Adret, extraído de CASTRO, A. (1971), *La realidad histórica de España*. México D. F.: Porrúa, p. 51. Sobre el asunto del linaje Ríos escribió lo siguiente: “Al menos desde mediados del siglo XV el linaje era el elemento más importante para la mayoría de los cristianos viejos de Castilla, que enfatizaban el origen judío y minusvaloraban el fenómeno de la conversión religiosa, lo que dificultaba la asimilación y la integración de los cristianos nuevos. Y tal y como hemos visto, también fue un aspecto fundamental entre los conversos castellanos, que no siempre lo entendieron de la misma manera. A medida que se acentuaban las críticas de los cristianos viejos hacia los cristianos nuevos, el orgullo por el origen judío, que vemos en Pablo de Santa María, fue dando paso a una revalorización de la conversión”. RÍOS DE LA LLAVE, R. (2012), “Mujeres

Así describió a los judíos castellanos Mosé Arragel, el autor de la *Biblia de Alba*, en una carta dirigida a Luis Guzmán, maestre de Calatrava y mecenas de la obra:

*... memorando la magnificencia de los sus señores, fueron los más sabios, los más honrados judíos de quantos fueron en todos los regnos de la su transmigaçion, en quanto preeminencias: en linaje, en riqueza, en bondades, en sçiencia*⁴⁸⁸.

Podemos insistir en este punto, pero la pregunta final sería: ¿y qué colectivo en la Edad Media no otorgaba importancia al linaje? No se necesitaba ser judío o converso para hacerlo, igualmente los cristianos y los musulmanes valoraban la extracción social y el origen familiar como un elemento significativo, si no el que más, para situar a cada uno en su escalón social.

Un capítulo no suficientemente estudiado, pero interesantísimo a nuestro parecer, es el referente a las consecuencias económicas de las conversiones. En primer lugar, para la aljama. Conocemos que la cantidad que pagaba la comunidad al rey estaba previamente establecida y dependía del número de familias de la aljama; si disminuía la cantidad de pagadores, las familias contribuyentes pagaban más. Las cantidades, evidentemente, se reajustaban, pero nunca de manera inmediata y no antes de elaborar el nuevo censo, y el tributo había que pagarlo sin dilación. Por lo tanto, afectaba a las economías domésticas, lo que repercutía en el consumo, porque tenían menos capacidad de gasto. La economía interna de la aljama también se veía alterada por otro factor: los conversos restringían, si no anulaban totalmente, el consumo de productos *kasher*. Ni comida, ni vino, ni ropa, ni objetos litúrgicos. Así se veían afectados los productores, los intermediarios y los vendedores, lo que reducía más la fluidez monetaria en las juderías. Por otra parte, se perdían las tasas que pagaban para gastos comunes, como el mantenimiento de la sinagoga, el sueldo de los maestros o la liberación de cautivos⁴⁸⁹. La conclusión de todo esto es clara: la economía de la aljama se veía claramente perjudicada. Los conversos, por su parte, pasaban a ser ciudadanos de pleno derecho, no una propiedad real independiente, quedaban exonerados del tributo especial y pagaban los impuestos ordinarios como el resto de los cristianos. Los ingresos del rey, por lo tanto, disminuían. Si la normativa se respetaba, la corona, la

conversas e identidad en la Castilla medieval (1449-1534): del orgullo por el linaje judío al disimulo de los orígenes”, en *Anuario de Estudios Medievales*, 42, 2. Madrid: CSIC, p. 832.

⁴⁸⁸ Extraído de CASTRO (2001), p. 476.

⁴⁸⁹ La cautividad de los judíos podía ser lícita (por ejemplo, los capturados en alguna batalla o incursión) o ilícita. El rey Juan II ordenó al adelantado mayor de Murcia, Pedro Fajardo, y al alcaide de Lorca, Alfonso Fajardo, que dejaran de capturar judíos de la comarca “con gran osadía e atreuimiento en menosprecio de la mi justicia” y pedir rescate por ellos, ya que no eran “moros de buena guerra”. En ABELLÁN PÉREZ (1984), pp. 698-700. Además leemos: “Los vencidos habían salvado la vida, pero a partir de ese momento comenzaba un largo calvario, que en ocasiones podía durar muchos años (...) La contemplación de cautivos propios que consiguieron escapar o que fueron rescatados, constituyó siempre un medio muy eficaz para la consecución de limosnas por las distintas religiones”. CALDERÓN ORTEGA, J. M. (2008), “La liberación alternativa: reflexiones en torno a las fugas de cautivos y prisioneros durante la Edad Media hispánica”, en *Medievalismo*, 18. Madrid: Sociedad Española de Estudios Medievales, p. 12.

iglesia y los señores perdían una fuente importante de liquidez para momentos de apuro, porque los nuevos cristianos no podían ofrecer dinero con interés, no podían prestar, aunque sí continuar con otras labores financieras, como la recaudación de impuestos y el arrendamiento de rentas públicas. En definitiva, la economía de una población se veía muy afectada cuando eran muchos los judíos que, en un momento concreto, como 1391, se convertían al cristianismo. No puede ser de otra manera cuando en poco tiempo se alteran las estructuras económicas y financieras y se redistribuyen las bases impositivas de un territorio.

Para acabar este capítulo recurrimos a las palabras del cura Bernáldez, siempre contundente en sus reflexiones:

Agora no quiero escrever más desto, que no es posible poderse escrever las maldades de esta erética pravedad. Salvo, digo, que pues el fuego está encendido, quemará hasta que halle cabo a lo seco de la leña⁴⁹⁰.

⁴⁹⁰ BERNÁLDEZ (1962), p. 103.

3. LA ALJAMA DE TOLEDO

3.1. Apuntes históricos

Formación de la aljama y la judería – Los fueros y los privilegios de Toledo – Crisis moral en el siglo XIII – La peste y la guerra – Los ataques de fin de siglo – Vicente Ferrer y la conflictividad de Toledo – El fin de la aljama

3.2. La vida en la aljama

Organización y pena de muerte – Rabinos e impuestos – Diferencias sociales y religiosas – Profesiones - Relaciones familiares y sexuales

3.3. Preponderancia de la aljama de Toledo

Auge en el siglo XIII – Asher ben Yehiel y Samuel ha-Leví – Resistencia y decadencia

Después de repasar la historia de los judíos en Castilla y analizar sus relaciones con los otros grupos religiosos vamos a dedicar este capítulo a conocer la aljama de Toledo. La aljama era una entidad religiosa, jurídica y administrativa a la que normalmente estaban adscritas varias juderías⁴⁹¹. De la toledana dependieron, en algún momento, los judíos de poblaciones cercanas como Olías, Burguillos, Gálvez y Novés. La aljama de Toledo pertenecía al arzobispado de Toledo, al igual que otras importantes como Maqueda, Torrijos, Ocaña, Talavera de la Reina, Guadalajara, Madrid, Buitrago, San Martín de Valdeiglesias y Alcalá de Henares. Las de todos los arzobispados conformaban las aljamas de Castilla, independientes en su funcionamiento cotidiano, basado en *taqqanot* (normativas) propias; aunque en muchos casos de un lugar (Toledo) o de una normativa concreta (las *taqqanot* de Valladolid de 1432) emanaron normas y preceptos para el resto de aljamas. Los judíos disfrutaron de gran poder de autogestión, hasta el punto de que aún a finales del siglo XIV en Castilla podían decretar penas de muerte, lo que constituía una excepción escandalosa para la cristiandad europea. En ningún caso, sin embargo, debemos utilizar la palabra

⁴⁹¹ “Las juderías, a partir de cierto número de miembros, formaban aljama a menudo con otros grupos próximos anexos, para gestionar su organización interior de acuerdo con la ley mosaica”. LADERO (1999), pp. 304-304.

Sobre nomenclatura (“aljama”, “judería”, etc.) véase ROMANO, D. (1979), “Aljama frente a judería, call y sus sinónimos”, en *Sefarad*, 39, 2. Madrid: CSIC, pp. 347-354. Más recientemente, ROITMAN, G. (2008), “Un estudio lexicológico de aljama, judería y sinagoga”, en *Boletín de la Real Academia Española*, t. 88, cuaderno 298. Madrid: Real Academia Española, pp. 369-385.

independencia. Siempre, y en un alto grado, dependieron de un poder externo⁴⁹². La aljama proporcionaba a sus súbditos todo lo necesario para un desarrollo vital dentro de los parámetros judaicos. El centro del pensamiento y de la acción era la sinagoga. O sinagogas. Las juderías importantes contaban con varias, pero se establecía cierta jerarquía de competencias y de uso. En la más importante se dirimían los asuntos trascendentales y, además, su uso religioso estaba de facto restringido a los judíos más distinguidos. No cabían todos en la mejor, lo que en ocasiones provocaba conflictos que podían alcanzar la categoría de altercados de orden público.

Para un judío toledano, ¿su entorno le influía más vertical o transversalmente? Dicho de otra manera, ¿influía más en su vida ser toledano o ser judío? Toledo, como explicamos en el primer capítulo, contó con unas condiciones particulares durante toda la Edad Media. Primero, como capital del reino visigodo; después, como ciudad andalusí culta y levantisca; más tarde, como espacio fronterizo de espíritu multirreligioso y cosmopolita; por último, como núcleo fundamental de la política y la religiosidad castellanas, centro impulsor de la reconquista y ciudad testigo de hechos trascendentales como la guerra civil entre Pedro y Enrique o las revueltas anticonversas de 1449 y 1467. Los judíos toledanos eran judíos, y como tales estaban condicionados en sus actividades diarias y sus procesos vitales, desde el nacimiento al entierro; pero también eran toledanos, y vivir en una ciudad tan especial marcaba el destino de cualquiera de sus habitantes, independientemente de su religión. Es cierto que había judíos que prácticamente no salían de su espacio ni se relacionaban con cristianos, pero los impuestos y tasas que pagaban a la corona y a la iglesia, por ejemplo, o los fueros municipales, les afectaban directamente. Por lo tanto, la vida del judío dependía de su condición personal, de su profesión, de su linaje, pero también de los avatares socioeconómicos de Toledo, tanto en tiempos musulmanes como cristianos. En ambos casos se adaptaron y, como contó Bango, “las minorías judías que alcanzaban un poder delegado del rey o del califa se sometieron a los soberanos y ejercieron su autoridad con dureza incluso con su propia gente”⁴⁹³. Bango habla de la capacidad de adaptación y, muy interesante, de la dureza de las autoridades incluso con los suyos. Es algo que no debemos olvidar, pues existe cierta tendencia en buena parte de la historiografía a enfatizar la solidaridad y la cohesión interna de las aljamas, que las hubo y bastante, pero como todos los grupos medievales se movían en una sociedad estamental, de clase, donde los poderosos intentaban, ante todo, mantener sus privilegios y su estatus. Es cierto que la aljama atendía con cierta solvencia a las viudas, a los huérfanos, a los enfermos y a los viajeros, pero también que hubo

⁴⁹² En ocasiones había que recordarles la necesidad de que se atuvieran a la norma común, como hizo Juan II a los judíos leoneses: “Porque vos mando luego vista esta mi carta que fagades venir ante vos las posturas que el conçeio fizo en esta razon, et si fallardes que son fechos a provecho del pueblo comunal mientre segunt ussaron a façer de luengo tiempo aca, que non consintades a los judios que vayan contra las postruras que son fechas en esta razon”. En RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J. (1969), *La judería de la ciudad de León*. León: Centro de estudios e investigación San Isidoro, pp. 203-204.

⁴⁹³ BANGO (2002), “Judíos, moros y cristianos...”, p. 295.

familias que mantuvieron su posición hegemónica durante siglos, que las clases dirigentes eludían al fisco si podían y que la mayoría de las condenas judiciales recaían en miembros de las clases más populares.

“Toledo, capital de Sefarad”, leemos en folletos turísticos, carteles publicitarios y artículos divulgativos. La aljama toledana fue la más importante de Castilla. En el momento de la expulsión ya no; pero por historia, desarrollo cultural e influjo en el resto de las aljamas europeas, Toledo fue... ha sido sin duda, uno de los centros más importantes del judaísmo mundial.

3.1. APUNTES HISTÓRICOS

LA FORMACIÓN DE LA ALJAMA Y LA JUDERÍA

De la primera presencia de los judíos en Toledo se conoce poco, si descontamos las leyendas que los sitúan, por ejemplo, en la fundación de la ciudad. Sin embargo, algunos autores, como García Iglesias, datan el establecimiento de la comunidad judía bastante más tarde, después de que se estableciera la capitalidad del reino visigodo, pues no existen restos materiales de la cultura judía en la *Toletum* romana⁴⁹⁴. El primer vestigio de su presencia en la ciudad, con dudas, es una lámpara del siglo IV decorada con una menorá⁴⁹⁵. Como ya vimos, sí hay documentos que aluden a los judíos y a los conversos en el Toledo visigodo. Debieron formar un grupo importante, con cierto poder económico y demográfico⁴⁹⁶. También convincente, pues se temía su capacidad de atraer cristianos a la *secta*, como intenta evitar el *Fuero Juzgo* con su severa advertencia:

⁴⁹⁴ El historiador piensa que es lógico que los judíos llegados tras la invasión visigoda “se sintieran atraídos por los lugares florecientes y desarrollados y además con judería (...). Respecto a la comunidad toledana quizás no fuera realmente antigua, sino que íntegra o fundamentalmente pudo surgir tras la radicación en Toledo de la capitalidad del reino”. GARCÍA IGLESIAS, L. (1978), *Los judíos en la España antigua*. Madrid: Cristiandad, p. 181.

⁴⁹⁵ “La valoración y adscripción cultural y religiosa de la lucerna es complicada, pues, aunque se trata de una pieza única en la Península Ibérica, no se puede inferir automáticamente por la presencia de la *menorá* que pertenezca con total seguridad a la población judía de *Toletum*”. PALOMERO, S. (1992), “Lucerna decorada con menorá”, ficha 3 en *Memoria de Sefarad*, p. 56.

⁴⁹⁶ A finales del siglo XIX Manuel de Assas escribía: “Puede con razon conjeturarse que á la ciudad de Toledo, célebre antes de entonces, y despues capital del reino visigodo, hubiese acudido el mayor número de los expatriados de Judea, por ser una de las poblaciones de nuestro pais en que mas elementos debian encontrar para dedicarse á las artes industriales y al comercio, á que siempre han manifestado profesar una gran predileccion sobre todos los demas medios de procurarse la subsistencia”. DE ASSAS, M. (1878), *Antigua sinagoga, hoy iglesia de Santa María la Blanca; y brocal de un aljibe de la mezquita aljama toledana*. Madrid: Imprenta de Fortanet y Calcografía Nacional, p. 1.

*... que todo cristiano, é mayormiente aquellos que son nascidos de cristianos, quien seya varon, quien muger, que fuer falado que se circuncide, ó que tiene las costumbres de los judíos (...) seya penado de muy crueles penas*⁴⁹⁷.

Evidentemente, la normativa antijudía de los concilios de Toledo afectaba no solo a los judíos toledanos, sino a todos los del reino; pero Toledo era donde se ponían en marcha y se convertía así en banco de pruebas del antijudaísmo. El documento más antiguo, curiosamente, es falso. Los judíos toledanos presentaron como real una carta dirigida a sus hermanos jerosimitanos en la que se mostraban disconformes con la condena a Jesús. José Amador de los Ríos publicó la carta completa advirtiéndolo de su falsedad (“repugna a la sana crítica el admitirla como un testimonio irrecusable”), en la que se dicen cosas como estas:

*Nos vos decimos que nin por consejo, nin por noso alvedrio vernemos en consentimiento de la sua norte (...) E dámosvos consejo, magüera sodes omes de muita sapiencia, que tingades grande afincamiento sobre tamaña fascienda; por quel Dios de Israel enojado con vusco, nos destruiria casa segunda de voso segundo templo*⁴⁹⁸.

En tiempos de Sisebuto el obispo de Toledo, Aurasio, fue acusado por Froga, noble de la ciudad, de provocar conversiones forzosas. El obispo respondió acusando al noble de un trato excesivamente benevolente a los judíos⁴⁹⁹. Un documento significativo de unas décadas después es el memorial donde los conversos de Toledo se dirigen al rey Recesvinto para confesarse cristianos y renegar de su pasado⁵⁰⁰. Los conversos toledanos y la influencia que los judíos ejercían sobre ellos preocupaba a las autoridades cristianas. Solo era el principio.

⁴⁹⁷ (1968), *Fuero juzgo o libro de los jueces*, p. 252.

⁴⁹⁸ Extraído de AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1848), *Estudios históricos, políticos y literarios de los judíos de España*. Madrid: Imprenta de M. Díaz y Compañía, pp. 4-5. Como ya comentamos, esta obra es un precedente de la más conocida *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, publicada en 1875.

Capsali, cronista judío del XVI, apoyó como muchos otros la tesis de que los judíos toledanos no tuvieron nada que ver con la crucifixión porque llevaban en su ciudad desde mucho antes de que ocurriera tal hecho: “Aunque todos los habitantes [judíos] de Sefarad, tanto pequeños como grandes, debían abonar al rey treinta monedas, conforme a las que, según los cristianos, vendieron los judíos a Jesús, su Dios, no obstante los habitantes de la ciudad de Toledo no fueron obligados a pagar este impuesto porque en tiempo de Jesús no se encontraban en Jerusalem; por tanto no se les impuso y nada hubieron de abonar”. En MORENO KOCH (2005), *El judaísmo hispano...*, p. 56. Luis Hurtado de Toledo, en el siglo XVI, abundaba en su inocencia: cuando los judíos de Jerusalén enviaron una embajada a Toledo para contar qué pasaba con Jesús, “el alxama de los judíos de Toledo como mayores letrados expeculando sus profetas y escripturas hallaron ser el verdadero Mesias, y ansi respondieron que no devia morir sino que esperasen a lo que acabase de obrar segun estaua del profetizado”. No solo contradicen a los embajadores, sino que se enfadan, los persiguen y “les cortaron las cabezas encima de los tarros de la leche en que hordeñavan su ganado”. Y añade que “siempre los judios que fueron en Toledo se an tenido por mas nobles que los de otras alxamas”. En PAZ y VIÑAS (1963), tomo III, pp. 520-521. Bécquer, en el siglo XIX como Amador de los Ríos, considera el asunto como “hecho absurdo y destituido de todo documento que lo acredite”. BÉCQUER, G. A. (1989), *Templos de Toledo*. Toledo: Zocodover, p. 154.

⁴⁹⁹ GARCÍA IGLESIAS (1978), *Los judíos...*, p. 137.

⁵⁰⁰ AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. I, pp. 513-516.

Ya conocemos cómo los musulmanes entraron en Toledo, gracias a la colaboración de los judíos y la leyenda de que abrieron las puertas de la ciudad mientras los cristianos se encontraban de procesión en Santa Leocadia⁵⁰¹. Difícil encaje tiene con la realidad. ¿Salieron de procesión, dejando sin defensa la ciudad, justo en el momento en que se acercaban los enemigos? ¿O no estaban de procesión sino, como escribió Yosef ha-Kohen, “fueron los hombres de la ciudad a pasear al campo”? El mito de la traición también fue recogido por este cronista:

... temiendo que se irritase contra ellos el rey dijeron: “los judíos se han trocado en nuestros turbadores para entregarnos en manos de los ismaelitas”; se excitó mucho la cólera del rey contra los judíos que había en las ciudades de su reino, se agitaron contra ellos los pueblos y rugieron como osos y lobos del desierto para devorarlos vivos⁵⁰².

En los documentos islámicos se alude escasamente a los habitantes de la *Madinat al-Yahud* (Ciudad de los Judíos)⁵⁰³. A ella se accedía por la *Bab al-Yahud*, la puerta situada en el emplazamiento hoy ocupada por la del Cambrón. Ocupaban uno de los dos arrabales⁵⁰⁴, el núcleo inicial de lo que hoy conocemos como judería de Toledo, y disfrutaban de cierta autonomía en su organización y estructura. Siempre estuvieron en el mismo lugar, al contrario que otras juderías que en determinados momentos fueron desplazadas, por intereses del concejo. En Toledo se situaron en el extremo suroeste, en una zona con muy buenas condiciones por tres factores: bien escarpada, y por tanto de fácil defensa, con salida directa al exterior y cerca del recurso natural más

⁵⁰¹ No es la única leyenda al respecto, como sabemos. Es muy conocida la que sitúa al visigodo Julián pactando con los musulmanes, dolido por lo que había hecho el rey con su hija Florinda la Cava: “Rodrigo, estando borracho, reparó en ella; entonces, la forzó y desfloró”. Lo cuenta un historiador musulmán del siglo XII, IBN AL-KARDABUS (2008), *Historia de al-Andalus* (ed. de Felipe Maíllo). Madrid: Akal, en el capítulo “Relación de las causas de la enemistad entre Yulyan y Rodrigo”, pp. 56-57. También lo cuenta Alfonso X: “De la fuerza que fue fecha a la fija o a la mujer del cuende Julian, et de cómo se coniuero por ende con los moros”, en ALFONSO X (1982), *Estoria de España. Antología* (ed. de Reinaldo Ayerbe-Chaux). Madrid: José Porrúa Turanzas, pp. 194-196. Véase igualmente HERNÁNDEZ JUBERÍAS, J. (1996), *La Península imaginaria. Mitos y leyendas sobre al-Andalus*. Madrid: CSIC. También hay leyendas acerca de los tesoros que hallaron los conquistadores. Según el Moro Rasis, Tarik se encontró con muchas riquezas: “... por muy gran sesso e buena ventura, obo de aver logar por donde ganar Toledo. E despues que España fue primeramente poblada fasta aquel tiempo, nunca obo villas nin castillos donde fallasen e tomassen tan gran tesoro ni tantas joyas nin tales como allí tomara Tarife”. En DE ANDRÉS, M^a S. y CATALÁN, D. (1975), *Crónica del moro Rasis*. Madrid: Gredos, p. 354.

⁵⁰² HA-KOHEN (1989), p. 47.

⁵⁰³ Un clásico de la historia toledana, Porres Martín-Cleto, lo contó así: “Muchas menos noticias aún tenemos de los hebreos toledanos, de los que no se ocupaban por lo visto ni los musulmanes de Córdoba ni los cristianos de León. Sólo dos se refieren a ellos: la encomienda de la custodia de la ciudad en 711, y el amurallamiento de su barrio propio en 820. Cuando ocupaban un barrio es que eran numerosos; pero no sabemos cuántos, ni cómo transcurrió su vida en casi cuatro siglos de dominación musulmana; suponemos que sería parecida a la que registran los documentos mozárabes”. PORRES MARTÍN-CLETO, J. (2004), *Historia de Tulaytula*. Toledo: Ledoira, p. 92.

⁵⁰⁴ El otro era el de Bab-Saqra. En la época hispanomusulmana arrabal no era solamente un barrio extramuros, también podía serlo intramuros. DELGADO, C. (1987), *Toledo islámico: ciudad, arte e historia*. Toledo: Caja de Toledo, pp. 88-89.

importante, el agua del Tajo⁵⁰⁵. Algunos autores creen que su situación les aislaba. Puede. Pero seguramente era lo buscado. Además, no estaban totalmente aislados, quien lo deseara podía desplazarse libremente por la ciudad, tanto con fines laborales como residenciales. No existe constancia documental que indique la obligatoriedad de vivir en una zona determinada.

Los musulmanes construyeron una ciudad, como leímos en el primer capítulo, muy incómoda, según Francisco De Pisa⁵⁰⁶. Otros autores, sin embargo, lo veían desde un punto de vista más romántico, como De Latour. Para él, las calles estrechas acogían mejor las buenas ideas⁵⁰⁷. La de calles tortuosas y estrechas era la única disposición urbana posible con una orografía como la de Toledo, y sus pobladores se adaptaban. No así a las disposiciones que llegaban de Córdoba, capital de al-Andalus. Los toledanos se mostraron especialmente rebeldes contra la centralización del poder islámico, aunque no hay documentos que demuestren la participación de los judíos en las revueltas. Tampoco los hay sobre episodios de violencia entre los musulmanes y los judíos toledanos, por lo que suponemos que la coexistencia fue, en líneas generales, pacífica⁵⁰⁸. La población judía rondaba los 1.000-2.000 para una cifra total de 37.000 habitantes en los mejores momentos⁵⁰⁹.

⁵⁰⁵ El agua de ese río era especialmente beneficiosa para la salud, según el moro Rasis: “E Toledo yaze sobre el río Tajo, que es muy fermoso río, e la su agua es saludable e non se corrompe como otras aguas, e la precian mucho por su bondad”. En DE ANDRÉS y CATALÁN (1975), p. 300. Al Idrisi también alababa al río, junto a la ciudad entera: “Fuertemente asentada, está rodeada de buenas murallas y defendida por una ciudadela bien fortificada. Ha sido fundada en época muy remota por los amalecitas. Está situada sobre un cerro y hay pocas villas que se puedan comparar con ella por la solidez y la altura de los edificios, la belleza de los alrededores y la fertilidad de sus campos regados por el gran río llamado Tajo”. De la *Descripción de África y España*, de Al Idrisi, extraído de GARCÍA RODRÍGUEZ (1955), p. 6.

⁵⁰⁶ Con “calles angostas, torcidas y con veynte rebueltas”. DE PISA (1974), p. 26.

⁵⁰⁷ “Selon l’usage oriental, ils rétrécirent les rues; mais dans ces rues étroites la science et la poésie circulèrent”. (“Según el uso oriental, estrecharon las calles; pero en esas calles estrechas la ciencia y la poesía circularon”). DE LATOUR (1860), p. 9.

⁵⁰⁸ Si queremos idealizar, sigamos a Bermejo-Mesa: “no cabe duda de que los judíos de la ciudad de Toledo, gozando de aquel ambiente de tolerancia y verdadera libertad de espíritu, que imprimían a sus reinos aquellos Soberanos Mahometanos, libres de prejuicios, se asimilarían en absoluto a los usos, costumbres y hasta el lenguaje de la población general”. BERMEJO-MESA, R. (1935), *Edición y traducción castellanas de veinticinco inscripciones sepulcrales hebraicas, pertenecientes al cementerio judío de Toledo (Siglos XIII al XV)*. Madrid: C. Bermejo, p. 22. En esta obra se recogen inscripciones (leeremos alguna más en páginas posteriores) tan bellas como esta: “¿Cómo pudo el Sol en el polvo ser sepultado, y una gloria de Dios ser ocultada por cosa alguna? ¿Cómo pudo apartarse del santuario el honor e instalarse en el desierto? ¿Cómo pudo la luz ser enterrada en la arena; y cómo lo profano apoderarse de lo sagrado?”, pp. 64-65.

⁵⁰⁹ LADERO (1984), p. 77. Las cifras varían mucho de unos autores a otros. Son comprensibles las dificultades para efectuar un cálculo atinado, pues la mayoría de los datos se extraen de los padrones fiscales, y con fines recaudatorios solo se controlaba a los padres de familia. Cada familia, evidentemente, podía tener un número diferente de hijos. Además, quedaban fuera de los recuentos los enfermos, los encarcelados, los marginados...

LOS FUEROS Y LOS PRIVILEGIOS DE TOLEDO

En 1085 se produjo la conquista cristiana⁵¹⁰. La comunidad judía quedó aparentemente bien integrada en el nuevo marco jurídico y social, aunque no participó en el diseño organizativo de la nueva ciudad. Como señaló García Gallo, “en la Capitulación sin duda se les marginó”, pero salieron mejor parados que los musulmanes⁵¹¹. Así advertía Abu Muhammad abd Allah al-Assal a sus correligionarios tras la pérdida de la ciudad:

*Andaluces, arread vuestras monturas; el quedarse aquí es un error. Los vestidos suelen comenzar a deshilacharse por las puntas, y veo que el vestido de la Península se ha roto desde el principio por el centro*⁵¹².

Además de judíos nativos encontramos muchos inmigrantes, llegados desde todos los puntos cardinales. Unos lo hicieron desde al-Andalus tras las invasiones norteafricanas; otros, desde el norte peninsular⁵¹³. También llegaron de otros puntos de Europa. Toledo se convirtió en un gran foco de atracción y recibió artistas, médicos, filósofos, poetas y gramáticos, pero también, y en mayor número, personas con menor preparación y aspiración intelectual, como agricultores, albañiles, artesanos y comerciantes. En los documentos aparecen sobre todo los primeros, las élites; las clases populares, como bien sabemos, ocupan menos espacio en las crónicas. La alta capacitación de los judíos para algunas profesiones, así como su dominio del árabe, les convirtió en necesarios para hilvanar sin traumas la cotidianidad toledana tras la reconquista⁵¹⁴, marcada en esos días por la influencia de los francos. Si los mozárabes

⁵¹⁰ Afortunada conquista, según Valverde, porque Toledo, bajo dominio islámico, entró “en un periodo sangriento y tenebroso, periodo de luto y desolación, que duró tres siglos en los cuales, elegida Córdoba capital del nuevo califato, y despojada Toledo de su orgullosa dignidad, se convirtió en el foco permanente de insurrección y alarma para el poder musulmán”. VALVERDE Y ÁLVAREZ, E. (1886), *Guía del viajero en el antiguo reino de Toledo*. Madrid: Imprenta de Fernando Cao y Domingo del Val, p. 120.

⁵¹¹ GARCÍA GALLO, A. (1975), “Los fueros de Toledo”, en *Anuario de Historia del Derecho Español*, 45. Madrid: Ministerio de Justicia, p. 410.

A fin de cuentas, los musulmanes seguían siendo el enemigo, y tenerlos en casa no era cómodo: “Los musulmanes del reino de Toledo abandonaron la ciudad y su alfoz en los primeros años que siguen a la conquista (...) Aunque Alfonso VI pasa por ser un rey tolerante, y de hecho concede en las capitulaciones de la ciudad algunos derechos a la población musulmana, posiblemente la influencia de los monjes cluniacenses y del papado rompió el frágil equilibrio entre los miembros de las tres comunidades”. CALVO CAPILLA, S. (1999), “La Mezquita de Bab al-Mardum y el proceso de consagración de pequeñas mezquitas en Toledo (s. XI-XIII)”, en *Al-Qantara. Revista de estudios árabes*, 20, 2. Madrid: CSIC, p. 313. Véase también la obra ya referida MOLÉNAT, J.-P. (1998), “Tolède fin XIe-début XIIe siècle. Le problème de la permanence ou l’émigration des musulmans”.

⁵¹² Extraído de GARCÍA GÓMEZ, E. (1978), *El libro de las banderas de los campeones de Ibn Saïd al-Magribi*. Barcelona: Seix Barral, p. 196.

⁵¹³ Respecto a los emigrantes sureños, recordemos que no a todos gustaba el panorama que se encontraban. Vimos los casos de Moisés ben Ezra y Yehuda ha-Leví- en Toledo: gente ruda y grosera, todo muy distinto al ambiente refinado de las ciudades andalusíes. En cuanto a los procedentes del norte, véase DÍAZ ESTEBAN, F. (1988), “Aspectos de la emigración judía del norte de España a Toledo”, en CARRETE, C. (ed.), *Actas del IV Congreso Internacional. Encuentro de las tres culturas*. Toledo: Ayuntamiento de Toledo. Universidad de Tel Aviv, pp. 35-41.

⁵¹⁴ La integración de los judíos en la cultura árabe tiene efectos mucho tiempo después: “Entre los judíos de Toledo hay una admiración profunda de la cultura musulmana. Esto se manifiesta en el uso

toledanos y los cristianos castellanos estaban acostumbrados a la convivencia con las minorías, los francos se mostraron siempre más intransigentes⁵¹⁵.

En el siglo XII constan judíos dedicados al préstamo, en la mayoría de los casos como una actividad extra y no necesariamente los más acaudalados⁵¹⁶. Seguían siendo, no obstante, las labores agrícolas las que procuraban el sustento a un mayor número de hebreos⁵¹⁷. El más destacado de la aljama toledana en estos primeros tiempos de reconquista fue el médico de Alfonso VI, Yosef ibn Ferrusel, conocido como Cidello y alabado por el poeta Yehuda ha-Leví: “Cuando los grandes y el rey se reúnen en consejo, todos asienten ante Yosef, espejo de su gloria”⁵¹⁸. También le dedicó una jarcha, una de las primeras escritas en romance:

*Des' cuand mey Cidello venid
¡tan bueno albixara!
Com' un rayo de sol éxid*

de la lengua árabe en diversos contextos, en la conservación de las tradiciones literarias de al-Andalus, de origen árabe, y hasta en la fascinación por lo que representa el refinamiento del ideal de la vida andalusí, al que casi sin querer se contraponen la sobriedad castellana”. SÁENZ-BADILLOS, Á. (1998), “La sociedad de Toledo en el siglo XIII vista por los poetas judíos”, en IZQUIERDO, R. y SÁENZ-BADILLOS, Á., *La sociedad medieval a través de la literatura hispanojudía*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, p. 207. Molénat creía que el árabe tuvo mucha pervivencia entre los judíos, pues fue usado en sus documentos hasta 1391. MOLÉNAT, J.-P. (1997), *Campagnes et monts de Tolède du XIIe au XVe siècle*. Madrid: Casa de Velázquez, p. 54.

⁵¹⁵ Aunque su pervivencia en la ciudad les hizo coger el paso y acostumbrarse a los rasgos de una ciudad tan particular como Toledo, como señaló García Gallo, que pensaba que los francos fueron los primeros en abandonar su lengua originaria y adaptarse a su nuevo entorno: “Algunos muy pronto dieron a su nombre forma arábiga”. GARCÍA GALLO (1975), *Los fueros...*, p. 433.

La extendida idea de la intransigencia franca fue matizada por Mínguez: “La explicación tradicional atribuye la responsabilidad de estos acontecimientos, mal conocidos por otra parte, a la mentalidad radical de los francos, no acostumbrados a la convivencia con los musulmanes. Explicación demasiado anecdótica y que no logra trascender el nivel de los propios acontecimientos”. MÍNGUEZ, J. M^a. (1994), *La España de los siglos VI al XIII. Guerra, expansión y transformaciones*. Madrid: Nerea, p. 246.

⁵¹⁶ En los documentos de préstamo a los judíos de este momento “se les llama de ordinario con la voz Israelí, aunque hayamos registrado alguna vez la forma Yehudiani”. GONZÁLEZ PALENCIA, (1926), vol. 0, p. 142.

⁵¹⁷ Al respecto, escribió Blumenkranz que era sorprendente que en la historia económica de los judíos se diera tanta importancia a los comerciantes y tan poca a los agricultores. BLUMENKRANZ (1960), p. 22.

Pero tenemos otra visión, la de David Romano. Los judíos propietarios, ¿trabajaban sus tierras o lo hacían otros? Para él, ni una cosa ni otra. Trabajaban sus pequeñas propiedades, sí, pero de manera secundaria, cuando acababan sus labores artesanas. Tampoco solían contratar asalariados: “poseer tierras no quiere decir cultivarlas”, ni habitar las tierras que se poseen. Muchos de los terrenos los poseían no por vocación agrícola, sino resultado de impago de deudas. Romano creía falaz la idea de judíos viviendo aislados en el campo porque era muy arriesgado: “el hábitat judío ha de ser exclusivamente urbano”. ROMANO, D. (1991), “Judíos hispánicos y mundo rural”, en *Sefarad*, 51, 2. Madrid: CSIC, pp. 360-367.

⁵¹⁸ Extraído de BAER (1981), vol. I, p. 54. Este tipo de alabanza es muy común entre autores hispanojudíos, que destacaban no solo la importancia del personaje, sino que los señores cristianos le rindieran pleitesía.

en Wadalachyara⁵¹⁹.

Cidello acogió a muchos judíos sureños, como Yosef ibn Migas, rabino de la academia de Lucena. Combatió con dureza al caraísmo y consiguió el apoyo real en ese conflicto⁵²⁰. En 1108 se produjo el primer ataque cristiano contra los judíos en Toledo, tras la derrota de Uclés. El motivo no está claro, pero es posible que con la excusa de que los judíos participaron en el mercadeo de cautivos cristianos, tras la batalla, algunos aprovecharan para dar rienda suelta a su antijudaísmo, o simplemente para participar en actos de saqueo y pillaje⁵²¹. Hay otra versión, legendaria: la Virgen, en plena misa, alertó a los suyos de que unos judíos estaban crucificando una imagen de Cristo:

*Fablólis voz del çielo dolient e querellosa:
"Oýt –dixo-, christianos, una estranna cosa;
"la gent de iudaísmo, sorda e çegaïosa,
"nunqua contra don Christo non fo más porfidiosa.*

Y por eso se produjo el asalto a la judería:

*Moviéronse los pueblos, toda la clerizía,
fueron a mui grand priessa pora la iudería;
guiólos Ihesu Christo e la Virgo María,
fo luego escubierta la su alevosía⁵²².*

La documentación más importante de este tiempo, aunque no referida explícitamente a los judíos, es la de los fueros y los privilegios de Toledo. Desde el fuero de los mozárabes de Alfonso VI, de 1101⁵²³, hasta diversas disposiciones de los Reyes

⁵¹⁹ Extraído de BEINART, H. (1987), "Los judíos en la España cristiana. Una visión histórica", en VV. AA., *Encuentros en Sefarad*. Ciudad Real: Instituto de Estudios Manchegos, p. 6. Encontramos más información sobre la estancia toledana de Yehuda ha-Leví en MILLÁS (1947), pp. 49-66. Y más sobre las jarchas en DÍAZ ESTEBAN, F. (2001), "La primitiva poesía española y los judíos", en HASSÁN, I. M. e IZQUIERDO, R. (coords.), *Judíos en la literatura española*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 9-28.

⁵²⁰ El conflicto duraría aún muchos años, al menos hasta el tiempo de Alfonso VIII, cuando Yosef Alfakar consiguió aplastar esa escisión del judaísmo ortodoxo. Sin embargo, en otras partes del Mediterráneo, como Egipto, los caraítas desarrollaron comunidades de cierta importancia y en convivencia pacífica con los demás judíos, los samaritanos y los rabanitas. MAGDALENA (1987), pp. 120-121. Más información sobre caraítas en el siguiente epígrafe de este trabajo.

⁵²¹ León Tello retrasa los desórdenes un año, y los sitúa tras la muerte de Alfonso VI. LEÓN TELLO, P. (1992), "Un aire de éxito: la judería", en CARDAILLAC, L. (dir.), *Toledo. Siglos XII-XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*. Madrid: Alianza, p. 136.

⁵²² GONZALO DE BERCEO (2006), milagro XVIII, "Los judíos de Toledo", pp. 212-217. "Se suele repetir que Berceo no tiene ninguna originalidad, que sus ideas son las de su tiempo. Nos hemos preguntado (...) ¿fue Berceo más o menos antisemita de lo que se podría esperar por parte de un eclesiástico español del siglo XIII?". A esta pregunta se responde en el capítulo "El antisemitismo de Berceo", en SAUGNIEUX, J. (1982), *Berceo y las culturas del siglo XIII*. Logroño: Diputación, pp. 73-102.

⁵²³ Confirmado por Alfonso VII en 1118 y Alfonso VIII en 1174. Los privilegios emanados del fuero, más las condiciones adversas que podían encontrar en tierras islámicas, provocaron una "incesante" afluencia de "nuevos mozárabes procedentes del sur", a los que se permitió su culto en varias iglesias de la ciudad. "Frente al tópico de que en tales iglesias se habría salvaguardado el culto

Católicos, como la confirmación de sus privilegios en 1475⁵²⁴. Los judíos no tuvieron un fuero específico, como los mozárabes y los francos, aunque se alude a ellos en la normativa ajena. Esta documentación fundamental del Medievo toledano se presenta, entre otros, en García Gallo, León Tello, Alvarado e Izquierdo⁵²⁵. Este señaló que Toledo necesitaba atraer y fijar pobladores y por eso recibió tantos privilegios y fueros⁵²⁶, y añade que la aplicación de distintos privilegios podía ser confusa e incluso conflictiva, al solaparse los de los distintos grupos con los propios de las instituciones religiosas de la ciudad (arzobispo y cabildo), y en muchas ocasiones se requería arbitraje y revisión por parte de instancias neutrales. Por su parte, García Gallo recordó que la situación de los judíos tras la conquista cristiana (libertad de culto, de movimiento, organización interna...) descansó “en una situación de hecho y no en una declaración o Carta Real”, que no contaban con fuero propio y que debían atenerse a las disposiciones que les atañeran, de manera explícita o no, en los fueros cristianos⁵²⁷.

A finales del XII los judíos de Toledo seguían rondando la cifra de 1.000-2.000. Era la comunidad judía más grande de España en la ciudad cristiana más habitada, aunque entonces “no superase los 25.000 habitantes”⁵²⁸. Las familias más importantes, los Ibn Ezra, Ibn Susan, Alfakar, Abulafia, Ibn Sadoc... eran conocidas en toda Castilla. Con Alfonso VII, el rey que se declaró emperador de las tres religiones, destacó Yehudá ibn Ezra, de familia granadina afincada en Toledo. Fue almojarife del rey, que le colocó al frente de la fortaleza de Calatrava, reconquistada en 1147, donde acogería a los judíos que emigraban del sur antes de que se asentaran en Toledo. Un episodio significativo muestra la participación de los judíos en los festejos populares. En 1139 Alfonso VII regresó triunfante a Toledo tras tomar el castillo de Oreja y fue recibido por miembros de todos los grupos, incluidos los judíos. De forma más o menos obligada, lo cierto es que la comitiva de judíos participaba conjuntamente en celebraciones populares⁵²⁹. A

cristiano durante la dominación islámica, es razonable pensar, por el contrario, que su adscripción mozárabe proceda del siglo XII, cuando los procesos de inmigración nutrieron la anteriormente debilitada comunidad mozárabe y crearon, por así decirlo, una demanda cultural”. MARTÍNEZ GIL, F. (2007), *La invención de Toledo. Imágenes históricas de una identidad urbana*. Ciudad Real: Almad, p. 79.

⁵²⁴ BENITO RUANO (1961), pp. 284-285.

⁵²⁵ GARCÍA GALLO (1975), “Los fueros de Toledo”, pp. 341-488; LEÓN TELLO, P. (1989), “Disposiciones sobre judíos en los fueros de Castilla y León”, en *Medievalia*, 8. Barcelona: Universidad Autónoma, pp. 223-252; ALVARADO, J. (1995), *Espacios y fueros en Castilla-la Mancha (siglos XI-XV). Una perspectiva metodológica*. Madrid: Polifemo; IZQUIERDO, R. (1988), “El Libro de los Privilegios de Toledo”, en *Anales Toledano*, 25. Toledo: Diputación, pp. 17-46; y el ya citado (1990), *Privilegios reales otorgados a Toledo durante la Edad Media (1101-1494)*. Toledo: IPIET.

⁵²⁶ “... los monarcas tuvieron que conceder especiales privilegios o fueros, tanto a los grupos establecidos en la ciudad como a los que fueron incorporándose a la misma. Se trataba de fijar y de atraer a una población, dado el carácter fronterizo que entonces tenía Toledo y su entorno, para acceder a su defensa, pero manteniendo individualizada la peculiaridad (religiosa, de procedencia, etc.) de cada uno de sus componentes que no aceptaban fácilmente una integración total”. IZQUIERDO (1990), p. 12.

⁵²⁷ GARCÍA GALLO (1975), *Los fueros...*, p. 411.

⁵²⁸ LADERO (1984), pp. 77-78.

⁵²⁹ COULET (1979), p. 680.

pesar de que en ocasiones colaboraban en estas actividades conjuntas, los conflictos económicos entre la catedral y la aljama fueron constantes, como veremos más adelante⁵³⁰. Amador de los Ríos presentó un documento de 1206 en el que Inocencio III responde “dando benigno oído a los ruegos de los amados hijos, el deán y cabildo toledano” a la petición de que los judíos de la diócesis pagaran el diezmo⁵³¹.

En la corte del Alfonso VIII, rey con fama de condescendiente con los judíos, destacaron Abuomar ibn Sosan, almojarife real y jefe de la comunidad, y el diplomático y financiero Yosef Alfakar⁵³². En Toledo también despuntaron algunos intelectuales, como Abraham ibn Daud⁵³³. Un episodio muy detallado por los cronistas fue el ataque de los guerreros europeos a la judería de Toledo a su paso por la ciudad, camino de la batalla de las Navas de Tolosa. El episodio es muy confuso, aunque la tradición sitúa a los caballeros toledanos defendiendo la judería ante el ataque bárbaro. Así lo narró Juan de Mariana:

Comenzaron estas gentes á venir a Toledo por el mes de febrero año de nuestra salvación 1212. Levantóse alboroto de los soldados y pueblo en aquella ciudad contra los judíos. Todos pensaban que hacían servicio a Dios en maltratarlos. Estaba la ciudad para ensangrentarse, y corrieron gran peligro, si no resistieron los nobles á la canalla, y ampararan con las armas y autoridad aquella miserable gente⁵³⁴.

Y así Rodrigo Amador de los Ríos:

⁵³⁰ No deben extrañar los tratos de la catedral, ni de los conventos ni los monasterios, con los judíos, pues las relaciones comerciales y económicas entre ellos fueron constantes durante toda la Edad Media, sobre todo hasta el siglo XIV. Muchas de las rentas eclesiásticas estuvieron arrendadas a judíos, y estos fueron inquilinos de inmuebles propiedad de la Iglesia toledana, tanto en la judería como fuera de ella. También realizaron muchas operaciones de compraventa de tierras. Por no hablar de los préstamos encubiertos de la Iglesia a través de judíos interpuestos. A las autoridades eclesiásticas no les importaba su condición religiosa, cumplían con eficacia su función y eso bastaba. En cuanto al préstamo encubierto, se realizaba desde muchos ámbitos, religiosos y civiles, con personas interpuestas o camuflado como una operación de compra-venta. ASENJO, M^a (2008), “Integración y exclusión. Vicios y pecados en la convivencia urbana”, en CARRASCO MANCHADO, A. I. y RÁBADE, M^a P. (coords.), *Pecar en la Edad Media*. Madrid: Sílex, pp. 193-194.

⁵³¹ AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. I, p. 553.

⁵³² Junto con otros interesantísimos documentos, la obra de González Palencia ofrece el listado de las familias judías toledanas de esta época. GONZÁLEZ PALENCIA (1926), vol. 0, p. 144.

⁵³³ Ya mencionado anteriormente, Abraham ibn Daud fue autor en 1160 de *Séfer ha-Qabbalah* (*Libro de la tradición*), obra de carácter histórico que será un referente constante en autores judíos posteriores. Daud establece una línea continua desde los grandes patriarcas bíblicos hasta los judíos de su tiempo (*tanaim*, *amoraim*, *saburaim*, *gaonim* y *rabbanim*) justificando así la preeminencia de la tradición. Escribió Grabois que de las crónicas medievales “est de loin l’oeuvre la plus importante et mérite une considération particulière, comme miroir du genre” (“es de lejos la obra más importante y merece una consideración particular como referente del género”). GRABOIS, A. (1987) p. 19. Para Bages, el traductor de la obra al español, es “la mejor obra de la cronología del judaísmo”. IBN DAUD, A. (1972), *Sefer ha-Kabbalah* (*Libro de la tradición*). Valencia: Anubar, p. 13. Brann lo sitúa junto a otros autores, como Moisés ben Ezra o David Qumhi, en la búsqueda de la confirmación profética respecto al linaje de los judíos hispanos. BRANN, R. (2005), “Entre Sefarad et terre d’Israël. Figures concurrentes du discours poétique judéo-andalou”, en BENBASSA, E. (dir.), *Les Sépharades en littérature. Un parcours millénaire*. París: PUPS, p. 19.

⁵³⁴ DE MARIANA (1855), vol. I, p. 353.

... durante los que podrían ser llamados, históricamente, los buenos tiempos de los judíos toledanos (...) los caballeros de la ciudad los defendían generosos contra la crueldad y la avaricia de la gente de Ultrapuertos⁵³⁵.

¿Defensa desinteresada y espontánea? Es dudoso. Quizá los caballeros, organizados y en connivencia con las autoridades concejiles, se preocupaban por salvaguardar el orden público, los intereses de la ciudad y los suyos propios⁵³⁶.

CRISIS MORAL EN EL SIGLO XIII

En 1209, tres años antes del ataque ultramontano, se sentó en la silla episcopal un personaje de gran trascendencia para la historia de la ciudad: Rodrigo Jiménez de Rada, conocido como *el Toledano*, al que se considera tradicionalmente el gran ideólogo de la batalla de las Navas⁵³⁷. En 1215 asistió al IV concilio de Letrán, cuyos cánones 67 y 68 marcaron las directrices contra las minorías religiosas en el ámbito católico. El prelado intentó adaptar la normativa, suavizándola, a la realidad castellana. Según Izquierdo, Jiménez de Rada prefirió tratar bien a sus judíos para evitar que abandonasen sus territorios y pidió una dispensa a Honorio III con el fin de eximirles de

⁵³⁵ AMADOR DE LOS RÍOS, R. (1911), "La Alcaná de Toledo", en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 24. Madrid: Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos, p. 64.

⁵³⁶ Para profundizar en la organización de la ciudad y su estratificación social en esos días véase LÓPEZ GÓMEZ, Ó. (2014), "La ciudad de la cruzada: Toledo, 1212", en CARMONA RUIZ, M^a A. y ESTEPA, C. (coords.), *La Península Ibérica en tiempos de las Navas de Tolosa*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Medievales, pp. 265-281.

⁵³⁷ Entre sus muchas facetas, los *Anales Toledanos* destacaron la belicosa: "El Arzobispo D. Rodrigo de Toledo fizo Cruzada, e ayunto entre peones e Caballeros mas de duentas veces mil, e entro en tierra de Moros de part de Aragon dia de S. Matheus Evangelista e priso tres Castiellos, Sierra, e Serresuela, e Mira. Despues cerco a Requena, dia de S. Miguel...". En PORRES MARTÍN-CLETO, J. (1993), *Los Anales Toledanos I y II*. Toledo: IPIET, p. 189.

Algunos autores, como Jesús Carroble o Ruiz Souza, coinciden en la importancia de Jiménez de Rada en la gestación de la idea de España. Ambas tesis fueron expuestas en el curso "La crisis del siglo XIV, los judíos y otras crisis en la historia de España", organizado por la UCLM y el Museo Sefardí, Toledo, julio de 2013 (actas aún no publicadas). Mientras la Península estaba fragmentada en diversos reinos, el arzobispo ya pensaba que el futuro se construiría desde la unidad e integrando el pasado, por lo que no había olvidar los aportes que las distintas culturas habían realizado a la construcción del *estado*. Ejemplo de ello es que en plena cruzada contra el moro permitiera que en la decoración de la iglesia de San Román, que él mismo consagró, aparecieran motivos islámicos, como dovelas policromadas, arcos de herradura y caligrafía árabe. Sobre el arzobispo escribió Menéndez Pidal: "El arzobispo toledano, por su erudición muy superior, por sus dotes de claridad y su estilo (...) seguido de un poético lamento por la destrucción de España, que es anuncio de su restauración, comenzada en Asturias y continuada por los demás reinos". MENÉNDEZ PIDAL, R. (1982), *Los españoles en la historia*. Madrid: Espasa-Calpe, p. 162. De su firmeza de convicciones hablaba el cronista De Alcocer, que alababa que el arzobispo hubiese preferido quedarse en tierra de frontera: "... que como en España oviese una grande y general hambre, y por ello estuviese la frontera de Moros en gran peligro de desamparar a los que enella estaban, escogio tener hanbre y nedessidad conlos que la guardavan mas que abundancia en otra parte". DE ALCOCER (1973), lib. 1^o, cap. 82, fol. 67.

llevar un distintivo en la ropa⁵³⁸. León Tello, como Izquierdo, vio en la actitud del arzobispo una medida dirigida a relajar los ánimos en un momento muy conflictivo, cuando los contactos de los judíos con los musulmanes, en ese espacio fronterizo, podían causar problemas a la cristiandad⁵³⁹. No hay que confundir practicidad con simpatía, porque Jiménez de Rada era un hombre de su tiempo y como tal sentía la desviación de los judíos como una ofensa:

*Pero tú, judío, que te alejaste del camino de la verdad y clavaste tu mirada en las heces de la tierra, andando a tientas a mediodía como un ciego adaptas las profecías a las fábulas y levantando muros de acusación te obcecas*⁵⁴⁰.

Poco después, en 1219, el arzobispo llegó a un acuerdo con los judíos de su diócesis, “la concordia de Toledo”, para reajustar algunas tasas establecidas en Letrán y eliminar otras, como los diezmos, que serían sustituidas por un impuesto anual más ventajoso para la aljama. Pero no para todos los contribuyentes, porque los pagos no serían progresivos, sino comunales, como apuntó Castaño. El prelado se aseguraba así un pago estable, mientras que en la aljama se redistribuían las tasas, beneficiando a sus miembros más pudientes⁵⁴¹. Según Rica Amran, el arzobispo temía la inestabilidad de Toledo, cuya cercanía a la frontera islámica convertía la ciudad en un lugar estratégico de suma importancia. Igualmente, la fortaleza de la aljama le hacía cuidar mucho sus

⁵³⁸ IZQUIERDO, R. (1993), “Los judíos de Toledo en el contexto de la ciudad”, en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 6. Madrid: UNED, p. 88. En expresión de Amador de los Ríos, el peligro era que los judíos prefieran, antes que ser señalados, “pasarse á tierra de moros”. AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. I, p. 361. Honorio III accedió a la petición y lo reflejó una bula, expuesta en AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. I, pp. 554-555. Aunque poco después, en 1222, el papa rectificó y pidió al arzobispo que se cumpliera lo decretado en Letrán. LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 375. También en GAITE, J. (2002), “Bula del papa Honorio III al arzobispo de Toledo mandándole que los judíos de esa ciudad lleven un distintivo en su vestido, como lo manda el concilio”, ficha 224 en *Memoria de Sefarad*, p. 363. Una exención similar tendría lugar años después: los Reyes Católicos accedieron a que los musulmanes que permanecieran en Granada tras la conquista no necesitaran llevar un distintivo, una decisión que iba contra el derecho canónico. POUTRIN (2008-2010), p. 20.

⁵³⁹ “A principios del reinado de Fernando III, todavía la diócesis de Toledo mantenía frontera por diversos puntos con los musulmanes. Los judíos traficaban con ellos, se aliaban en sus conspiraciones y podían llegar a ser enemigos terribles para los cristianos”. LEÓN TELLO (1979), vol. I., p. 59.

⁵⁴⁰ Así escribió en el prólogo de *Dialogus libri iute*. Extraído de FERNÁNDEZ VALVERDE, J. (2011), “Los judíos en las obras literarias de Rodrigo Jiménez de Rada, el toledano”, en *Iberia Judaica*, 3. Alcobendas: Aben Ezra Ediciones, p. 195. En su obra *De rebus Hispaniae* indicó que Witiza, el rey visigodo, “para añadir maldad a la maldad, tras anular los privilegios de la iglesias, hizo regresar a los judíos y los enalteció con privilegios de mayor alcance que los de las iglesias”. JIMÉNEZ DE RADA (1989), p. 142. No solo escribía contra los judíos, los musulmanes tampoco escapaban de sus diatribas. Así se expresó en *De rebus Hispaniae* sobre la conquista de Córdoba: la masa cristiana, una vez tomada la ciudad, “entran en la mezquita de Córdoba, que aventaja en lujo y tamaño a todas las mezquitas (...) una vez borrada la porquería de Mahoma y esparcida el agua de la purificación, la convirtió en iglesia”. En TOLAN (2007), p. 218. Según Molénat, uno de los objetivos del arzobispo era eliminar todos los recuerdos islámicos de Toledo. MOLÉNAT, J.-P. (2014), “Tolède vue par les chroniqueurs Rodrigo Jiménez de Rada et Pero López de Ayala: rapprochés de leurs prédécesseurs, de langue arabe, latine ou romane”, en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 44,1. Madrid: Casa de Velázquez, p. 180.

⁵⁴¹ CASTAÑO, J. (2001), “Una fiscalidad sagrada: los treinta dineros y los judíos de Castilla”, en *Stvdi Medievali*, 3ª serie, anno XLII, fasc. 1. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, p. 179.

relaciones con los judíos, a los que necesitaba tener bajo control. Para la autora fue “un primer intento de regular el pago del diezmo que los judíos debían abonar a la sede toledana”⁵⁴². El conflicto fiscal se mantuvo durante mucho tiempo, detrás del cual subyacía una cuestión: ¿los judíos pertenecían exclusivamente a la corona? La iglesia reclamaba constantemente el pago de diversos impuestos a los judíos, pero siempre se encontraba la barrera de que no eran cristianos y por lo tanto no estaban bajo su jurisdicción. Quizá en este conflicto se encuentren las claves de por qué las autoridades eclesiásticas presionaron con más ímpetu para situar a los judíos en el camino de la conversión, mientras que la corona se mostraba más permisiva: el cambio provocaba un ajuste fiscal del que salía perjudicada. En otras tasas, sin embargo, los judíos toledanos se mostraron mejores pagadores. En una carta de Alfonso X en 1256 leemos lo siguiente:

*A los viejos y al Aljama de los Judios de Seuilla ssalud y gracia, Sepades que el cabildo dela eglesia de ssanta maria de Seuilla sse me enbiaron querellar, quelos treynta dineros queles Auedes Adar, que gelos non queredes dar cada anno assy como los dan el Aljama delos Judios de Toledo ala eglesia de Toledo. Et ssy asy es, So mucho marauillado de cómo ssodes osado delo ffazer*⁵⁴³.

Con Fernando III y sobre todo Alfonso X la aljama se organizó definitivamente y alcanzó su mayor esplendor. Se estabilizó el cargo de *rab* mayor de Castilla, que tenía competencias fiscales, judiciales y de mediación con la corona, y que en muchos casos fue ocupado por un toledano, nativo o de adopción. La fama de la aljama se extendió más allá de los Pirineos, por la brillantez de sus intelectuales, el rigor de sus rabinos y la magnificencia de su judería, ocupada por unas 350 familias. Los movimientos de los judíos no se restringían a la judería y su saber se irradiaba fuera de la cerca. Su aportación en ese proceso creativo conocido como escuela de traductores es bien conocida, así como su influencia en Europa⁵⁴⁴. También su quehacer mundano

⁵⁴² AMRAN, R. (2003), “El arzobispo de Rodrigo Jiménez de Rada y los judíos de Toledo: la concordia del 16 de junio de 1219”, en *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 26. París: Université de Paris Nord, pp. 82-83. El documento original se llama “Composición entre el arzobispo de Toledo, D. Rodrigo y los judíos del arzobispado, confirmado por el santo rey D. Fernando año 1219”. Biblioteca Nacional, Madrid, col. Burriel, ms. 13089, fol. 119-122. El episodio se recoge también en AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. I, pp. 356-362.

⁵⁴³ Extraído de BALLESTEROS, A. (1913), *Sevilla en el siglo XIII*. Madrid: Establecimiento tipográfico de Juan Pérez Torres, 89, doc. 87. Este documento desmiente las palabras del cronista Capsali, leídas anteriormente, que aseguraba que los judíos de Toledo no realizaban ese pago. Los treinta dineros era una tasa simbólica, impuesta a comienzos del XIII a los judíos como castigo por ser el pueblo deicida. Más información en el trabajo ya mencionado CASTAÑO (2001), “Una fiscalidad sagrada...”, pp. 165-204.

⁵⁴⁴ “Una vez reconquistada Toledo, equipos de clérigos latinos y de judíos emprendieron rápidamente la traducción de los libros árabes y de las versiones que estos contenían de los textos griegos (...) El trabajo de los traductores de España benefició pues a las escuelas de Francia, primero a Chartres, luego a París: en sus bibliotecas se hizo sitio a los nuevos libros”. DUBY, G. (1997), *La época de las catedrales. Arte y sociedad, 980-1420*. Madrid: Cátedra, p. 119. Sobre la colaboración de judíos puede verse SÁENZ-BADILLOS, Á. (1996), “Participación de los judíos en las traducciones de Toledo”, en VV. AA., *La Escuela de Traductores de Toledo*. Toledo: Diputación, pp. 65-70.

traspasaba sus límites, pues muchos de sus negocios se situaban en los espacios comerciales de la ciudad, en las zonas de Santo Tomé y Alcaná, donde se producían los intercambios populares entre miembros de distintas religiones. Quizá fuera allí, en las plazas y no en los palacios, donde encontraríamos material para alimentar el mito del Toledo de las tres culturas.

Durante el siglo XIII los judíos se dedicaron preferentemente al préstamo. Recordemos que la prohibición de que los cristianos lo hicieran se produjo en el III concilio de Letrán de 1179, lo que facilitó la entrada de judíos en ese campo⁵⁴⁵. Alfonso X limitó el interés en las cortes de Valladolid de 1258, que llegó a estar al 50%, al 33,3%⁵⁴⁶. El asunto preocupó mucho en las cortes posteriores, como las de 1286 en Palencia y 1293 en Valladolid, y marcaría una tendencia, pues prácticamente en todas, hasta 1492, se trató el asunto del interés y las deudas. El préstamo es una tarea más productiva y de menos exigencia física que la agricultura y tradicionalmente los judíos se mostraban muy competentes en la gestión del dinero; no sólo en labores crediticias, también en la recaudación y el arrendamiento⁵⁴⁷. Parece lógico, por lo tanto, que el cambio de rumbo profesional se produjese. Abulrebia ibn Sadoq, llamado don Çulema, fue uno de estos financieros y ejerció de almojarife mayor de Alfonso X. Tras él ocupó el cargo Meir ibn Sosan, y a su muerte, en 1276, el hijo de don Çulema, Selomó ibn Sadoq, conocido como Çag de la Maleha. Se le encomendó poner orden en las cuentas del reino, cosa que hizo con mucha solvencia, pero fue acusado de malversación y traición en 1280 y ejecutado por ello. No solo él, la comunidad toledana sufrió gravemente las consecuencias de sus delitos⁵⁴⁸. Además de consecuencias físicas y

La colaboración cultural entre judíos y cristianos no es exclusiva de Toledo y esta escuela. Sed-Rajna presenta el ejemplo de los miniaturistas en Francia antes de la expulsión de 1309. SED-RAJNA, G. (1998), "L'art des Juifs de France au Moyen Âge: les manuscrits à peintures", en *Archives Juives*, 31,2. París: Commission française des archives juives, p. 5.

⁵⁴⁵ La prohibición no fue atendida en algunos lugares de Europa. Mateo de París, cronista de la segunda mitad del XIII, aseguraba que los usureros lombardos "se apoderan no solo de los hombres y de los animales domésticos, sino también de los molinos, los castillos, las tierras, los pastos, los setos y los bosques (...) Engordan con las necesidades del prójimo y ellos mismos son como lobos que devoran a los hombres". En GUREVIC, A. J. (1990), "El mercader", en VV. AA., *El hombre medieval*. Madrid: Alianza, p. 262. En otro texto anónimo del mismo siglo leemos que "los usureros son ladrones pues venden el tiempo que no les pertenece y vender un bien ajeno en contra de su dueño, es un pecado". En LE GOFF, J. (2012), *La Edad Media y el dinero. Ensayo de antropología histórica*. Madrid: Akal, p. 96.

⁵⁴⁶ Recogido en el *Fuero Real*, libro IV, título II: "Ningún iudío que diere a usura non sea osado de dar más caro que tres por quatro por todo el anno. Et si más caro lo diere, non uala". ALFONSO X (1991), *Fuero Real* (ed. de Azucena Palacios). Barcelona: PPU, p. 109. También en LEÓN TELLO (1992), "Un aire de éxito...", pp. 137-139. El interés anterior lo recoge, por ejemplo, el fuero de Cuenca (1190): "Todo pleito que fuere fecho entre judio y xristiano delante testigos, sea firme y estable, sacado pleito de vsura, ca la vsura non cresca en njnguna manera saluo el doblo en cabo del anno; y segun esta rrazon demande el judio vsura de vn mes o de otro tienpo, asi poco commo muncho, en el qual su auer diere a vsura; depues que fuere doblado non logre mas". En UREÑA Y SMENJAUD (2003), p. 625.

⁵⁴⁷ En este tiempo, concretamente, había muchas rentas reales en manos de judíos como Çag de la Maleha y la familia Ibn Sosan. NIETO SORIA, J. M. (1981-82), "Los judíos de Toledo en sus relaciones financieras con la monarquía y la Iglesia (1252-1312)", en *Sefarad*, 16, 2. Madrid: CSIC, p. 306.

⁵⁴⁸ El poeta Todros ibn Yehudá ha-Leví Abulafia escribió unos versos sobre el cambio de rumbo: "Pero de pronto, arreció un viento tempestuoso, / se irguió la separación nefasta, / el viento dispersó

monetarias (multas, confiscación de bienes, encarcelaciones, ajusticiamientos...) la aljama sufrió una gran crisis moral: “¿tenemos lo que nos merecemos?”, se preguntaban los más piadosos. “¿Es castigo divino por el lujo, la ostentación, la separación de la Ley?”. El dedo acusador señalaba a los jóvenes y a los ricos, especialmente si las dos condiciones se juntaban en la misma persona. La reacción rigorista, encabezada por el *rab* mayor Todros ibn Yosef ha-Leví Abulafia, fue una propuesta de austeridad y vigilancia de la moral, las costumbres y el comportamiento⁵⁴⁹. Decretó ayunos obligatorios, control del lujo y la ostentación y prohibición, una vez más, de relaciones sexuales con esclavas, criadas y prostitutas:

*Quienquiera que tenga conocimiento de que alguien tiene relaciones carnales con una ismaelita o con una cristiana, debe informarlo a los jueces. Y si el dueño de una casa donde haya una ismaelita tiene noticia de que tal cosa ocurre, está obligado a meter en la cárcel al pecador (...) porque Israel, pueblo santo, no debe hacer impura su descendencia en las entrañas de extranjeros ni engendrar hijos para la idolatría*⁵⁵⁰.

Porque su sobrino y poeta, Todros ibn Yehudá ha-Leví Abulafia, describía sin pudor el ambiente que se vivía en las altas esferas del judaísmo toledano:

*En amar una muchacha no hay pecado ni culpa,
nada malo hay en que ame un muchacho a una doncella.
Mas sabía cosa es sentir pasión por las muchachas árabes,
Aunque no sean guapas ni perfectas
(...)
Cuando actúa da placer, en cuestión de lujuria
entiende, en fornicar es experta.
Pone su pie en el cuello de un hombre,
y dice: “¡Hermano!”, y al muerto hace volver a la vida*⁵⁵¹.

corazones y espíritus / en todas direcciones, y se deshizo el grupo; / surgió la violencia, el rey subió el impuesto, / el país se enlutó y quedó marchito”. En SÁENZ-BADILLOS (1998), p. 211. En la p. 234 leemos las palabras desesperadas del propio poeta desde la cárcel: “¡Por vida del amor!, pajarillos, volad a los amados / y llevadles el saludo de los que penan sentados en la fosa. / ¡Por favor! Decidles que tienen hambre y sed, que en verdad / pan de lágrimas y sangre del corazón comen y beben; / sentados como fetos en oscuro y profundo foso, entre / pulgas, mosquitos y piojos ardientes yacen”.

⁵⁴⁹ Declaró que era “conveniente nombrar unos hombres en las plazas y en las calles que se encarguen de que quien jure o maldiga sea la primera y la segunda vez castigado con la multa que le parezca oportuno al tribunal; y si no quiere desistir de hacerlo, sea castigado en su cuerpo”. Sobre la reforma toledana de 1281 tras el escándalo de Çag de la Maleha véase BAER (1981), vol. I, pp. 206-220. También lo trata ASSIS: “Todros ben Yusef ha-Leví Abolafia amenaçà amb grans càstigs els jueus que no havien respectat la prohibició. A causa dels nostres pecats —afirma— nombrosos fills de jueus neixen de serventes” (“Todros ben Yusef ha-Leví Abolafia amenazó con grandes castigos a los judíos que no respetaran la prohibición. A causa de nuestros pecados —afirma— numerosos hijos de judíos nacen de sirvientes”). ASSIS, Y. T. (2001), “El comportamiento sexual en la sociedad hispanojueva de l’edat mitjana”, en *Tamid*, 3. Barcelona: IEC, Societat Catalana d’Estudis Hebraics, p. 28.

⁵⁵⁰ Extraído de BAER (1981), vol. I, p. 208.

⁵⁵¹ Extraído de RICO, R. (2004), “La judería de Toledo y su esplendor cultural durante los siglos XII-XIII”, en VILLAR, A. y CASTRO, M^a DEL R. (eds.), *El patrimonio hebreo en la España medieval*. Córdoba: Universidad de Córdoba, p. 264. También aparece en SÁENZ-BADILLOS (1998), p. 208. Para Barkai,

Todros, el *rab* mayor, intentó ordenar la aljama en todos sus detalles, desde los religiosos, como la obligatoriedad de acudir a la sinagoga, hasta los más mundanos, como el control de pesos y medidas para evitar los fraudes:

*En relación con los pesos y medidas ocurre que a veces los vendedores miden de menos y otras veces echan desde lo alto en la balanza lo que se va a pesar a fin de que registre un peso mayor*⁵⁵².

Eran normas para facilitar la convivencia interna, pero también las relaciones interreligiosas. La estafa a un cristiano provocaba un doble problema, por lo que se debía evitar especialmente. ¿O no? Era una pregunta de reminiscencias talmúdicas que más o menos extendida subyacía en la judería: ¿el respeto a las reglas cristianas es una obligación únicamente legal o también moral? Maimónides pedía a los suyos ser honrados también con los gentiles:

Es idéntico el caso de quien comercia con un judío o con un pagano: si mide o pesa deficientemente, transgrede una prohibición y está obligado a restituirlo. Asimismo

Todros fue “el más notable de los intelectuales en el campo de la creación judía” en el Toledo del XIII, “la comunidad más grande y más rica de Castilla”. BARKAI, R. (1992), “Toledo. Espejo de la historia de los judíos de España en la Edad Media”, en VV. AA., *La Sinagoga de Samuel ha-Levi (El Transito), Toledo, España*. Tel Aviv: The Genia Schreiber University Gallery, p. 156. El pensamiento de Todros nada tiene que ver, entonces, con el de otro sabio del judaísmo hispano, Ibn Gabirol: “La verdadera perfección del hombre consiste en renunciar a los placeres y las concupiscencias”, y “Tres cosas son óbice a la felicidad humana: ancianidad inexperta, pasiones no refrenadas y presuntuoso amor propio”. IBN GABIROL, S. (1977), *Selección de perlas. Mibhar ha-Peninim* (trad. de Gonzalo Maeso). Barcelona: Ameller, pp. 72-73. Kriegel apuntó que la decadencia moral toledana era debida a impronta cultural del islam, que se mantuvo vigente mucho tiempo después de la reconquista. KRIEGLER (1979), p. 136. En todo caso, la denuncia de la promiscuidad sexual y la inmoralidad en las juderías fue recurrente en toda la Edad Media y en todos los territorios, como vemos en este ejemplo de Bonafed, un poeta de Zaragoza del siglo XV: “Los jóvenes salen de los agujeros y sus almas no se sacian. Penetran en las casas cuando está oscuro y copulan con las mujeres. Los pequeños y los mayores engrandecen sus obras propagando rumores, desbordan las fantasías de su corazón con orgullo y altanería, exaltando la vileza. Los ancianos del pueblo y sus comisarios juran en falso por un pedazo de pan y visten a la serpiente con un manto. La fe ha sido cortada de raíz y la verdad ha desaparecido”. En PRATS, A. (2010), *La disputa de Shelomoh ben Re’uben Bonafed con la aljama de Zaragoza*. Granada: EUG, pp. 36-37. En este tipo de poesía se refleja muy bien esa doble vida de los judíos ricos y escasamente piadosos: “... la poesía hebrea de la Castilla del segle XIII, sobretot els poemes de Todros ben Yuda ha-Leví, descriuen relacions sexuals il·lícites entre els jueus de les classes socials altes. En versos hebreus bellíssims, el poeta recorda al seu protector, el polític Don Çag de la Maleha, com dansaven tots dos en braços de joves i encisadores dones”. (“... la poesía hebrea de la Castilla del siglo XIII, sobre todo los poemas de Todros ben Yuda ha-Leví, describen relaciones sexuales ilícitas entre los judíos de las clases sociales altas. En versos hebreos bellísimos, el poeta recuerda a su protector, el político Don Çag de la Maleha, cómo danzaban ambos en brazos de jóvenes y encantadoras mujeres”). ASSIS (2001), pp. 12-13. El mismo autor (p. 25) contó cómo los visitantes judíos se alarmaban por la situación, como el rabí Moisés de Coucy, que en su visita de 1236, dejó constancia de su indignación: “Como ya sabes, quien tiene relaciones sexuales con una mujer no judía se considera casado con la idolatría”.

⁵⁵² Extraído de BAER (1981), vol. I, p. 207. El fraude no era algo exclusivo de los judíos, como podemos suponer. En una reunión del Cabildo de Jurados de Toledo, en 1492, y ante la queja de los vecinos por este asunto, se acordó que trabajadores públicos estableciesen pesajes en las puertas de las carnicerías, “porque de estar allí los pesos, el pueblo se contentaría e los carniceros se guardarían mejor de herrar”. En IZQUIERDO, R. (2002), *Abastecimiento y alimentación en Toledo en el siglo XV*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, p. 65.

*está prohibido confundir al no judío en las cuentas, sino que se debe ayudarlo a calcular*⁵⁵³.

Yacob inb Crisp, un rabino próximo a Todros, preguntó a la gran eminencia del judaísmo hispano del momento, Salomón ben Adret, cómo afrontar la crisis moral, a lo que el sabio de Barcelona respondió que en Toledo deberían actuar con sutileza, pero sin descuido, y si finalmente “no atienden y siguen pecando, extirpad, arracad, tomad un bastón y golpead en el cráneo”⁵⁵⁴.

LA PESTE Y LA GUERRA

El judío más influyente de finales del XIII fue Abraham el Barchilon, establecido en Toledo para trabajar con Jiménez de Rada en algunos negocios⁵⁵⁵. Conseguirá arrendar las rentas de Sancho IV en 1287 y las prerrogativas concedidas por el rey serán fuente de conflicto con los nobles. Como era costumbre entre los grandes financieros, El Barchilon subarrendaba muchas de esas rentas, siempre con el plácet real. Y estos subarrendadores podían hacer lo propio. La consecuencia era que las tasas aumentaban para satisfacer las necesidades gananciales de todos los implicados y los pagadores lamentaban tanta bolsa interpuesta. Mientras, las disputas económicas entre la iglesia y la aljama continuaban. Sancho IV mantuvo un conflicto con el arzobispo García Gudiel a costa de los entregadores de las deudas contraídas con los judíos⁵⁵⁶. Fernando IV necesitó recordar al cabildo en 1307 que sus deudas, aun contraídas con judíos, debían pagarlas, y no intentar eximirse con bulas papales. Efectivamente, el papa Clemente V había pedido la anulación de todas las deudas por considerar el préstamo con interés y la usura inmorales y la catedral toledana le pidió apoyo en su litigio particular. Fernando IV mostró su indignación en varias cartas:

El Aljama de los judíos de Toledo, me enviaron querellar por si é por las aljamas del arzobispado que algunos omes, clérigos é legos, ganaron cartas del Papa para el Dean

⁵⁵³ MAIMÓNIDES (1982), *Mishné Torá (Iad Jazaká)* (ed. de Abraham Platkin et alt.). Tel Aviv: El árbol de la vida, p. 217.

⁵⁵⁴ En BAER (1981), vol. I, p. 208. Los responsa de Ben Adret son considerados por muchos autores, y así lo cuenta Grossman, los más importantes de este género. GROSSMAN (1992), “Legislación y recopilaciones...”, pp. 206 y 211.

⁵⁵⁵ “Probablemente fue el arzobispo Jiménez de Rada el primero de los señores castellanos que se rodeó de agentes fiscales judíos, dada al gran necesidad que tenía de las aportaciones de estos vasallos”. LEÓN TELLO (1988), “Judíos de Toledo en tierras de señorío”, en CARRETE, C. (ed.), *Actas del III Congreso Internacional. Encuentro de las tres culturas*. Toledo: Ayuntamiento de Toledo. Universidad de Tel Aviv, p. 79.

⁵⁵⁶ NIETO SORIA, J. M. (1985), “Los judíos como conflicto jurisdiccional entre la monarquía e iglesia en la Castilla de fines del siglo XIII: su casuística”, en VV. AA., *Actas del II Congreso Internacional. Encuentro de las tres culturas*. Toledo: Ayuntamiento de Toledo, pp. 248-249. El entregador era “un oficial puesto por el rey que se encargaba de gestionar el cumplimiento de las deudas frente a los deudores cristianos”. SUÁREZ BILBAO, F. (2011), “Las otras expulsiones de judíos: el caso de Sepúlveda”, en *Violence et identité religieuse dans l’Espagne du XVe au XVIIe siècles*, p. 207.

*de Toledo et para el Cabildo (...) et que por esta rason que algunos arçedianos é canónigos pusieron en sentencia á algunos judíos. Et so maravillado cómo ffueron osados de usar de tales cartas, menos de mio mandado, é en poner en ssentençia por esta rason a los mios judíos: que bien veedes vos que esto non era ssuyo de fasser, nin mio de lo consentir*⁵⁵⁷.

No veamos filojudaísmo en la actitud del rey. Simplemente, los judíos toledanos eran magníficos pagadores: “Todos los judíos e lo que han es mio, e si esto passase contra ellos, que seríen estragados e non podrían conplir los míos pechos”⁵⁵⁸. Defender a los judíos, defender su jurisdicción sobre ellos y negar la eclesiástica era reafirmar sus privilegios. Igualmente, la postura de la iglesia no estaba motivada por la cerrazón ideológica, ni mucho menos. Como el poder real, el religioso buscaba implantar su autoridad y beneficiarse económicamente.

Toledo, 1315. El judío Jacob ofrece como pago a su prestamista, la cristiana Urraca, la deuda que a su vez mantienen con él un matrimonio cristiano, Marina y Ruy Gutiérrez⁵⁵⁹. Urraca acepta, a pesar de que la pareja no parece buena pagadora, porque la deuda con el judío la contrajeron quince años atrás. Es un contrato muy interesante porque indica que los préstamos no solo se gestionaban en un mercado primario, sino en otro secundario, y que las transacciones dinerarias entre cristianos y judíos no eran infrecuentes. También nos muestra a un cristiano prestando a un judío: el mundo al revés de cómo nos lo contaron. Además, las firmas de los testigos son trilingües, en castellano, hebreo y árabe. ¿Por qué el árabe? La respuesta es que Urraca pertenecía a la familia de los Gómez Barroso, unos de los linajes mozárabes de más prestigio en la ciudad. 230 años después de la reconquista los mozárabes de Toledo seguían utilizando el árabe en documentos de este tipo⁵⁶⁰.

⁵⁵⁷ Las tres cartas del rey aparecen en AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. II, pp. 555-560. También en SUÁREZ BILBAO (2000), pp. 451-455.

⁵⁵⁸ En BAER (1981), vol. I, p. 241.

⁵⁵⁹ En LEÓN TELLO (1979), vol. II, p. 100. También en GONZÁLEZ, R. (2002), “Un judío de Toledo transfiere la deuda de un tercero en beneficio de una señora mozárabe de Toledo”, ficha 184 en *Memoria de Sefarad*, p. 267.

⁵⁶⁰ Sobre la resistencia y desaparición del árabe en Toledo véase MOLÉNAT, J.-P. (2001), “La frontière linguistique, principalement à partir du cas de Tolède”, en VV. AA., *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV)*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 113-122; y en el mismo autor (2012), “Les noms des mudéjars revisités, à partir de Tolède et de Lisbonne”, en *En la España medieval*, 35. Madrid: Universidad Complutense, pp. 75-98. Molénat defendió que los mozárabes no fueron, como se ha creído tradicionalmente, una minoría reducida de la ciudad, y sostuvo su tesis precisamente en que durante los siglos XII y XIII “los documentos de origen propiamente urbano están masivamente escritos en árabe y el latín queda relegado a la documentación real o propiamente eclesiástica”. MOLÉNAT, J.-P. (2003), “Los mozárabes, entre al-Andalus y el norte peninsular”, en VV. AA., *Minorías y migraciones en la historia*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, p. 23. En la misma obra (p. 24) puso en duda uno de los mitos de la historiografía hispana: “Presentar a los mozárabes como los sostenedores, bajo el yugo islámico, de la resistencia nacional, religiosa y cultural, es un anacronismo sin sentido”.

En estos inicios del siglo XIV continuaba la pujanza de la aljama toledana en los campos fundamentales: económico, intelectual y religioso. Tras la muerte del rabino askenazí Asher ben Yehiel, del que hablaremos más adelante, destacó como personaje principal del judaísmo el médico y astrónomo Samuel ibn Wakar, que arrendó la acuñación de moneda para Alfonso XI, en 1330, y fue acusado por los cristianos de encarecer los precios con sus maniobras especulativas. Su pugna con Yuçaf de Écija por los arrendamientos reales relativiza la idea de concordia y solidaridad entre judíos. Con dinero en juego daba igual la religión del contrincante⁵⁶¹. La disputa provocó “graves trastornos para la economía del Reino” y la intervención de un tercero, el cristiano Gonzalo Martínez, que consiguió que encarcelaran a los dos financieros, aunque se desatendió su propuesta de que expulsaran a todos los judíos de Castilla⁵⁶². El arzobispo de Toledo, Gil Álvarez de Albornoz, se opuso frontalmente a la idea, entonces excesiva. Para que fuera calando entre la población y los poderes fácticos necesitaba aún desarrollarse mucho el fenómeno marrano.

En 1347 el concejo de Toledo impuso a la aljama una moratoria de los plazos en el pago de la deuda de cristianos con prestamistas judíos. Una vez más, asistimos a esa tensión en las relaciones financieras que poco después adquirirá la condición de insoportable. Insoportable porque en años de malas cosechas y enfermedades los deudores se arruinaban y la presión social sobre el problema del préstamo aumentaba peligrosamente, en principio a través de normativa legal; pero pasará, como sabemos, al plano de la violencia descontrolada. En el documento referido leemos lo siguiente:

*... ordenamos en esta manera que las cartas que los christianos deven a los judíos, las que se contienen en ellas que son de préstamo e fueron pasados sus plasos fasta el primero día de noviembre primero que pasó (...) que pague la quarta parte en todo el mes de febrero et la otra quarta parte, en todo el mes de agosto et la otra quarta parte en todo el mes de noviembre, que serán estos tres plasos dichos, en la era de mill e tresientos e ochenta e cinco annos; et la otra quarta parte en todo el mes de enero que será en la era de mill e tresientos e ochenta e seys annos*⁵⁶³.

⁵⁶¹ Es este campo hay cierto consenso historiográfico: “Hay un claro predominio de los intereses particulares de cada arrendador. Con frecuencia, los vemos actuando [a los judíos] en solitario, en clara competencia con los otros arrendadores judíos”. NIETO SORIA (1981-82), p. 90. Más sobre la disputa de los dos personajes en BAER (1981), vol. I, pp. 256-257.

⁵⁶² DE MOXÓ, S. (1975), “La sociedad política castellana en la época de Alfonso XI”, en *Cuadernos de Historia*, 6. Madrid: CSIC, p. 290.

⁵⁶³ Extraído de LEÓN TELLO (1979), vol. I, pp. 402-403. Recordemos que aún se regulaba el tiempo con los parámetros de la era hispánica, que cuenta desde el año -38. Por lo tanto, el 1385 al que alude el documento equivale a 1347. Si seguimos al cronista Narbona, del siglo XVII, el cambio se lo debemos a un personaje muy importante de la historia toledana: “El modo de contar los años se reduxo tambien a instancia, y por consejo de don Pedro Tenorio (...) Este supersticioso modo de contar los años por era, perseveró en Castilla hasta el año de 1383, que en Segovia juntó Cortes el Rey don Iuan el primero, y donde el Arçobispo don Pedro, religioso, y aduertido Principe, por si, y por todo el Reyno, pidio al Rey emmendasse cosa tal”. NARBONA, E. (1624), *Historia de D. Pedro Tenorio, Arçobispo de*

Se escribieron dos cartas, firmadas ambas por Suer Gonçalves Marqués, procurador de Toledo, y don Mayr Aben Masa, veedor de la aljama. Una carta quedará en el concejo y otra en la aljama, con la advertencia de que “qualquier dellas que paresca, vala”. Llamen la atención varios detalles. El primero es la petición de aplazamiento del pago, tan extendido durante todo este tiempo, al que se sumará en muchas ocasiones la idea de la quita o incluso la anulación completa, reclamadas continuamente por los procuradores en las cortes. El segundo es la duplicación del contrato, para eliminar el peligro de que desaparezca. Y el tercer detalle llamativo es la utilización del “don” por el hebreo, algo que molestaba en ciertos sectores de la cristiandad⁵⁶⁴. Pero también del judaísmo. Entre los primeros se consideraba que su uso era ilegítimo; entre los segundos, una provocación innecesaria.

La aljama de Toledo se vio muy afectada por el ordenamiento de Alcalá de 1348, donde se prohibió a los judíos dedicarse al préstamo: “Que ningunt Judio, ni Judia, nin Moro, nin Mora non den à logro”⁵⁶⁵. Muchos abandonaron entonces las labores crediticias, aunque no la recaudación y el arrendamiento de rentas. Ese mismo año, la peste negra llegó a Toledo y se dejó sentir especialmente entre los veranos de 1349 y 1350. Los judíos la sufrieron tanto como los cristianos, a pesar de que desde círculos fanáticos se les culpó de originarla. El rastro de la enfermedad fue seguido por León Tello⁵⁶⁶ utilizando las inscripciones del cementerio judío “recogidas amorosamente por un anónimo viajero hacia la centuria decimosexta”, según Cantera Burgos y Millás⁵⁶⁷, que acabaron en la obra *Abné Zicarón (Piedras para el recuerdo, 1841)*, del rabino Samuel David Luzzato. De los 76 epitafios citados, en 30 se informa de que la muerte la provocó la peste, lo que ilustra a la perfección los estragos que causó la epidemia en la ciudad del Tajo, mucho más si extrapolamos los datos al resto de fallecimientos, los de personas menos pudientes que no podían costearse una lápida inscrita. Que casi la mitad de las muertes en un periodo concreto se deba a una sola enfermedad nos da a

Toledo. Toledo: Impreso por Iuan Ruyz de Pereda, fol. 36. Véase también DE FRANCISCO, J. M^a (2011), *Datación histórica. Problemas documentales en la España Medieval*. Madrid: CSIC.

⁵⁶⁴ De hecho, quedará prohibido por las autoridades cristianas en el ordenamiento de 1412.

Sobre la forma de nombrar a los judíos importantes escribió González Palencia que “a veces son tan rimbombantes como las empleadas con las personas de más relieve entre los cristianos, sin excluir al propio arzobispo”. GONZÁLEZ PALENCIA (1926), vol. 0, p. 143.

⁵⁶⁵ Un buen resumen del ordenamiento de Alcalá lo encontramos en SUÁREZ BILBAO (2000), pp. 358-360.

⁵⁶⁶ LEÓN TELLO (1979), vol. I, pp. 111-135; y (1977), “Judíos toledanos víctimas de la peste negra”, en *Sefarad*, 37, 1-2. Madrid: CSIC, pp. 333-337.

⁵⁶⁷ CANTERA BURGOS, F. y MILLÁS, J. M^a, (1956), *Las inscripciones hebraicas de España*, Madrid: C. Bermejo, p. 36. Además del ya citado Bermejo-Mesa, las inscripciones habían sido tratadas en SCHAWD, M. (1910), “Inscripciones hebreas de Toledo, I”, en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 57, 1-3. Madrid: Real Academia de la Historia, pp. 133-237.

entender la magnitud de la tragedia⁵⁶⁸. En una sentida inscripción un joven lamenta su mortal destino:

... Yo soy un varón que ha visto desolación y descalabro, sangre y peste; ellos han acortado los años de mi juventud; me han arrebatado repentinamente en la flor de mis años, aún mancebo y joven de edad (...) La peste ha exterminado con espantosa rapidez al novio junto a su novia; y ha convertido mi casa en ruina y devastación (...) Yo soy quien habla, heme aquí. Téngame lástima quien escuche mis vicisitudes⁵⁶⁹.

De la enfermedad no se libraron las clases más acomodadas y entre los fallecidos encontramos apellidos tan ilustres como Ibn Sosan, Ben Nahmias, Alnacawa, Ben Asher y Ha-Leví Abulafia⁵⁷⁰. De esta última familia murieron, entre otros, los padres de Samuel ha-Leví, Paloma y Meir. Samuel, del que hablaremos en próximas líneas, trabajó para Pedro I, un rey benévolo con los judíos aunque, como todos, atendía su propio interés, y se manejó en una disyuntiva continua, manteniendo el equilibrio entre sus necesidades personales y la presión social que le impelía a actuar con más rigor contra los judíos. En un documento de 1353 respondió a la petición del concejo de Toledo para que los musulmanes esclavos de judíos que se cristianizaran obtuviesen la libertad: “que los moros e moras, siervos de los judíos de Toledo que se tornasen christianos que non fuesen tornados al poder de los judíos”⁵⁷¹.

Además de la peste, Toledo sufrió otra embestida de gran calado: la guerra civil entre Pedro I y su hermano Enrique de Trastámara, apoyado por buena parte de los nobles castellanos⁵⁷². No solo la guerra, que llegó a Toledo en 1368, sino las acometidas previas del bando rebelde. En 1354 se produjo una revuelta en favor de Blanca de

⁵⁶⁸ En los libros del refectorio de la fábrica y obra de la catedral se anota que muchas de las casas del cabildo alquiladas antes a judíos estaban vacías a causa “de la mortalidad”. LEÓN TELLO, P. (1984), “La historia de los judíos toledanos del siglo XIV, en los documentos”, en *Anales Toledanos*, 18. Toledo: Diputación, p. 51.

⁵⁶⁹ BERMEJO-MESA (1935), pp. 87-88. Este epitafio, como el resto, hace honor a las alabanzas de Cantera y Millás: no hay “necrópolis alguna que pueda brindar colección tan bella de composiciones en admirativo elogio de las figuras próceres de su comunidad, como esta de Toledo”. CANTERA BURGOS, F. y MILLÁS, J. M^a, (1956), *Las inscripciones hebraicas de España*, Madrid: C. Bermejo, p. 39. León Tello lo suscribía. Para ella, la colección epigráfica es “considerada una de las más bellas del mundo por su tono poético en el elogio a los muertos”. LEÓN TELLO (1997), pp. 335-336.

⁵⁷⁰ Las personas con recursos podían adoptar con más facilidad medidas profilácticas. Y seguro que lo hicieron. Pero el problema es que no se conocían las causas de la enfermedad y, por tanto, no se podían establecer una profilaxis ni un tratamiento adecuados. Más información sobre la enfermedad (aspectos médicos e historia) en VV. AA. (1985), *La peste negra*. Madrid: Grupo 16; y en DE LA PEÑA, E. (2011), “Higiene y salud en la Castilla medieval: el caso de la peste”, en MORENO KOCH, Y. e IZQUIERDO, R. (coords.), *De cuerpos y almas en el judaísmo hispanomedieval: entre la ciencia médica y la magia sanadora*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 111-123. Sobre tratados médicos de la época véase BARKAI, R. (1996), “Los médicos judeo-españoles y la peste negra”, en VV. AA. (1996), *Luces y sombras de la judería europea (siglos XI-XVII)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, pp. 121-132.

⁵⁷¹ En LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 405.

⁵⁷² Algunos, muy avariciosos, según López de Ayala: “Cobdiçian cavalleros las guerras de cada día, / por leuar muy grandes sueldos e doblar la su quantía, / e fuelgan quando la tierra ven que es en robería / de ladrones e cortones que traen en compañía”. LÓPEZ DE AYALA, P. (1993), *Libro Rimado de Palacio* (ed. de Kenneth Adams). Madrid: Cátedra, p. 196.

Borbón, esposa del rey y recluida en prisión. En 1355 los partidarios de Enrique, aprovechando la fragmentación de fuerzas y la ausencia del monarca, asaltaron la ciudad⁵⁷³. En principio lo intentaron por la judería, que al estar bien parapetada por la muralla y el castillo resistió el empuje de los atacantes, que bordearon la ciudad para intentarlo por la zona noreste. En el puente de Alcántara encontraron la ayuda de un traidor, Per Alfón de Ajofrín. Así quedó escrito en la crónica real:

Et teniendo en su poder la puente que dizen de Alcántara que es en la dicha çibdat, e teniendo las llaves della, metió por la dicha puente al conde e a don Fadrique con muchas compannas de a cavallo e de pie (...) quemando e robando la mi tierra, por onde ellos apoderaron de la dicha çibdat e la mi judería, e pusiero fuego en ella, salvo porque me quiso Dios ayudar que la oue a entrar e cobrar por fuerza estando y los sobredichos⁵⁷⁴.

El rey Pedro llegó con sus tropas al rescate, según narró López de Ayala:

Pasaron fasta trescientos omes de armas, ayudandoles los Judios que en la judería estaban con cuerdas de cañamo que les daban e pasaban el rio por las azudas teniendose á las cuerdas. E estos que asi pasaron entraron en la judería mayor, é juntaronse con los que estaban en el castillo de la judería, que tenian la parte del Rey Don Pedro, é defendieron la judería⁵⁷⁵.

Pero el mal estaba hecho. Como contó Juan de Mariana, los trastamaristas sembraron el terror entre los judíos:

... entraron por el puente que llaman de Alcántara. Hízose gran matanza de judíos, y les robaron las tiendas de mercería que tenian en el Alcana: fueron más de mil judíos los que mataron.

Aunque, añade, los toledanos no aprobaron la conducta de los asaltantes: "... lo cual no se hizo sin nota y murmuración de muchos á quien tan grande desconcierto parecia

⁵⁷³ En una crónica del siglo XIX leemos así: "... los parciales del bastardo, incitados más que por el odio á los secuaces de D. Pedro, por el deseo del robo y del pillage, sembraban de cadáveres de hebreos las calles de Toledo, asolaban las tiendas del Alcana, y entregaban al saqueo sus aljamías". ROMERO Y BARROS, R. (1884), "La sinagoga de Córdoba, hoy ermita dedicada al culto bajo la advocación de San Crispín", en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. 5, cuaderno 4. Madrid: Real Academia de la Historia, p. 237.

⁵⁷⁴ La traición de Per Alfón no se debió únicamente a simpatía hacia el bando rebelde: "Et otrosy, el dicho Per Alfón tomó e robó muy grandes cuantías de mrs. de mis tesoros e de las mis juderías". En concreto, 350.000 maravedíes. LEÓN TELLO (1984), p. 53.

⁵⁷⁵ Extraído de AMRAN, R. (2009), *Judíos y conversos en el reino de Castilla. Propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos (siglos XIV-XVI)*. Valladolid: Junta de Castilla y León, p. 53. La misma autora presenta textos de López de Ayala en AMRAN, R. (2009), "Los judíos en las crónicas de Pedro López de Ayala: los acontecimientos de 1391", en AMRAN, R. (coord.), *Autour de Pedro López de Ayala*. París: Indigo, pp. 203-219. Sobre el cronista puede consultarse también el ya mencionado trabajo MOLÉNAT, J.-P. (2014), "Toledo vue par les chroniqueurs Rodrigo Jiménez de Rada et Pero López de Ayala: rapprochés de leurs prédécesseurs, de langue arabe, latine ou romane", en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 44,1. pp. 179-197.

muy mal”⁵⁷⁶. El rey finalmente perdonó a todos los que habían participado en los asaltos, excepto a Alfón y los que atentaron contra bienes judíos, que él consideraba propios⁵⁷⁷. Como sabemos, los judíos se mostraron mayoritariamente partidarios del poder legítimo⁵⁷⁸; pero muchos en Toledo, con el arzobispo Gómez Manrique a la cabeza, apoyaron a los rebeldes. También sabemos que el reinado de Pedro I no superó la guerra civil, así como uno de los monumentos más importantes de la ciudad, el puente de San Martín, que fue derribado por los defensores de la ciudad (“mutilado al rigor del hierro y de las llamas”⁵⁷⁹) para impedir el paso de las tropas rebeldes, y reconstruido por el arzobispo Pedro Tenorio años más tarde⁵⁸⁰.

En plena guerra, el asedio se extendió entre abril de 1368 y mayo de 1369 y provocó situaciones angustiosas. En Toledo el hambre hizo estragos⁵⁸¹. Los más afectados fueron los judíos, algo de lo que dejaron constancia sus cronistas, como Abraham ben Salomon de Torrutiel:

*La santa comunidad de Toledo fue oprimida extraordinariamente, hasta el punto de que algunos comieron la carne de sus hijos e hijas, pereciendo en la vejación 28.000 judíos, entre menores y mayores. Solo unos pocos sobrevivieron e impuso el rey un tributo que llegó a no quedar un pedazo de pan a los que habitaban el país*⁵⁸².

⁵⁷⁶ DE MARIANA (1855), vol. I, p. 513.

⁵⁷⁷ No hubo perdón para los “que fesieron algunos maleficios contra los mios judios dee la mi juderia de Toledo”. En DÍAZ MARTIN, L. V. (1999), *Colección documental de Pedro I de Castilla 1350-1369*. Salamanca: Junta de Castilla y León, vol. III, p. 275. También en LEÓN TELLO (1979), vol. I, pp. 406-409.

⁵⁷⁸ El apoyo era mutuo: “Pedro I apoyó decididamente a los judíos”, escribió Valdeón. “¿Buscó Pedro I la colaboración con los judíos porque estos, expertos en las tareas financieras, representaban a las fuerzas ‘progresistas’ de la época, las de la burguesía mercantil, frente a otros grupos ‘conservadores’, o lo que es lo mismo la nobleza agraria?”. VALDEÓN, J. (1972), “La judería toledana en la guerra civil de Pedro I y Enrique II”, en VV. AA., *Simposio Toledo judaico*. Toledo: Publicaciones del Centro Universitario de Toledo, p. 115.

Del Valle, por su parte, reparó en que el cronista judío Ibn Zarza, tras nombrar a Enrique, añade “Dios le bendiga”, mientras que no hace lo mismo con Pedro. Del Valle no conoce los motivos, pero desliza que no todos los judíos simpatizaban con el bando del rey legítimo, como se sostiene tradicionalmente. DEL VALLE (1987), “La guerra civil entre D. Pedro el Cruel y Enrique II de Trastámara, en obras hebreas contemporáneas”, en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 23. Madrid: Universidad Autónoma, p. 225.

⁵⁷⁹ Así lo contó Quadrado en 1853. PARCERISA y QUADRADO (1981), p. 286.

⁵⁸⁰ El cronista Francisco de Pisa, en 1605, alabó así la pericia constructiva del arzobispo: “El mesmo Arçobispo don Pedro Tenorio, de quien acabamos de hazer mencion en el precedente capitulo, reedifico y reparo la puente de san Martin (assi llamada por caer en el distrito y termino de la parrochial dedicada a este santo) la qual es de mas alto y fuerte edificio y lauor que otra que antes della auia, angosta y pequeña, donde muchos peligrauan y perecian”. DE PISA (1974), p. 24.

⁵⁸¹ Según López de Ayala, “la fanega de trigo en pan cocido valia mil e doscientos maravedís, e asi segun esto valian todas las otras viandas muy caras, e aun asi non las avie, e comian los caballos e las mulas: e eran ya menguadas muchas de las gentes”. En IZQUIERDO (1986), p. 522.

⁵⁸² BEN SALOMON DE TORRUTIEL, A. (1928), *El libro de la cábala*, p. 35. Salamanca: Establecimiento Tipográfico de Calatrava. Su obra se llama como la de Abraham ibn Daud, *Sefer Ha-Qabbalah*, porque Torrutiel quiso continuar el mismo hilo histórico desde 1180 (año de la muerte de Daud) hasta principios del siglo XVI.

Yosef ha-Kohen, un cronista ya del siglo XVI, redujo cifra de fallecidos, aunque también se antoja excesiva:

La ciudad fue sometida a cerco (...) En aquella época nefasta se levantaron los del país contra los judíos que había en Castilla en todos los lugares donde estaban dispersos; pasaron a muchos a filo de espada y pusieron mano en el botín (...) Clamaron al Eterno, pero estaba como envuelto en nubes, de suerte que la oración no pasaba. También los judíos que había en Toledo bebieron la copa del vértigo y comieron carne de sus propios hijos a causa de la carencia de todo (...) Murieron muchos, unas ocho mil personas, por su completa indigencia, en aquellos nefastos días, y no tuvieron quien los salvara en el día de la cólera divina⁵⁸³.

Exagerados o no, leyendo a Samuel ibn Zarza, autor coetáneo a los hechos, intuimos que la situación fue espantosa:

En la comunidad santa de Toledo, en otro tiempo corona de Israel, murieron de hambre en dos meses más de diez mil personas por el asedio y la opresión (...) Las madres más compasivas cocieron a sus propios hijos y les sirvieron de alimento. A causa de la gran hambre se comieron todos los rollos de la Torá, todos los libros y todos los utensilios de cuero. Tostaban la lana y se la comían⁵⁸⁴.

Tras la guerra, las estructuras económicas se modificaron dentro y fuera de la judería. La aljama se empobreció. En el siglo XIV eran muchos los judíos que se dedicaban al préstamo y a causa de la crisis no todos los prestatarios pudieron hacer frente a los pagos, pidiéndose repetidamente en las cortes su moratoria, quita o anulación⁵⁸⁵. Muchos prestamistas, al no cobrar, acababan igualmente arruinados. Los reyes se encontraban en la disyuntiva de aceptar las peticiones de los procuradores o salvaguardar el negocio de los judíos, que no solo repercutía en su beneficio personal: su labor era imprescindible para lubricar el engranaje económico del reino. Enrique II fue uno de los que se enfrentó al dilema. En la guerra se parapetó tras el estandarte antijudío para ganarse a las clases populares y erosionar la imagen de su rival, y una vez en el poder hubo de ser consecuente con ello. De entrada, “el malvado Don Enrique”⁵⁸⁶ les impuso una multa por alinearse con Pedro, 20.000 doblas (880.000 maravedíes)⁵⁸⁷, y hasta que el pago fuera satisfecho se les confiscarían los bienes e incluso se les privaría de libertad, empleando toda la crueldad necesaria:

⁵⁸³ HA-KOHEN (1989), p. 103.

⁵⁸⁴ Extraído de DEL VALLE (1987), pp. 220-221.

⁵⁸⁵ Véase al respecto MONSALVO, J. M^a (1988), “Cortes de Castilla y León y minorías”, en VV. AA., *Las cortes de Castilla y León en la Edad Media*. Valladolid: Cortes de Castilla y León, pp. 142-191.

⁵⁸⁶ Así le llamó Yosef ha-Kohen: “Quedó un exiguo número, pero aún después de haberse quitado de encima el castigo de la guerra, no tuvieron tranquilidad porque aquel malvado Don Enrique agravó sobre ellos su yugo”. HA-KOHEN (1989), p. 103.

⁵⁸⁷ Sobre la relación del maravedí con la dobla y el resto de monedas, véase el epígrafe “La moneda castellana y sus fluctuaciones”, en VICENS VIVES (1979), pp. 255-258.

*...que los tenga presos é bien recabdados é les dé tormentos, é no les dé de comer nin á beber, é les faga todas las premias é afincamientos que con esta raçon les pudiere façer, para que las dichas doblas se cobren para nuestro servicio*⁵⁸⁸.

Izquierdo cree que esos años de mitad de siglo determinaron el futuro de la aljama y la decadencia no se frenaría hasta 1492⁵⁸⁹. Los judíos, si seguimos la documentación personal conservada, desaparecieron de la actividad crediticia y prestataria durante el reinado de Enrique II⁵⁹⁰. Pero no fue así, ya que en diversas cortes, como las de Burgos (1367) y Toro (1371), los procuradores pidieron, una vez más, quitas y aplazamiento en el pago de las deudas y en el tiempo del siguiente rey, Juan I, el tema de la usura judiega continuaría siendo uno de los más debatidos. El préstamo se seguía realizando, por lo tanto, aunque con más discreción.

LOS ATAQUES DE FIN DE SIGLO

En el plazo de tres años se tomaron dos decisiones que afectaron negativamente a los judíos y que provocaron, la primera de ellas, su desprotección, y la segunda, pérdida de autogobierno. En las cortes de Burgos de 1377 se eliminó la multa que los concejos pagaban subsidiariamente en caso de que el asesinato de un judío quedase sin resolver. Hasta entonces a los municipios les podía perjudicar la muerte de un judío y de ello tenemos varios apuntes documentales. En uno de 1358 leemos que tres judíos aparecieron muertos y al no encontrar culpables la caja concejil tuvo que abonar 18.000 maravedíes:

*... dixeron que fueron muertos tres judíos en término de Toledo, entre Toledo y Diezma, e que no saben quien los mató por la qual razón dis que somos tenudos de dar a los matadores que los mataron o avemos a dar por cada judío seys mil mrs.*⁵⁹¹.

En caso de ser descubierto el culpable la multa podía ser mucho menor. En 1356 una vecina de Toledo fue condenada a pagar 350 maravedíes por el homicidio de Abraham Sorge, vendedor de paños. Marina Ferrández mató y arrojó a un pozo al judío. La autoridad fue requerida por los hijos del desaparecido Abraham, “me fue pedido que feciese pesquisa e sopiese verdat deste fecho”, y descubrieron al “dicho Abrahem

⁵⁸⁸ Extraído de AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. II, pp. 571-573. En realidad, 20.000 doblas no era una cantidad desorbitada, según León Tello. Por ejemplo, a Samuel ha-Leví le confiscaron en su momento 160.000. Yosef Picho, encarcelado después, tuvo que pagar 40.000 para salir de prisión. Pero era tan débil la economía de los judíos toledanos que la multa los puso “al borde del agotamiento”. La misma autora cree que la crueldad del rey (“les den tormento y no de comer”) solo es nominal, pues se utilizaban cláusulas estándar en los documentos del momento. LEÓN TELLO (1979), vol. I, pp. 155-156.

⁵⁸⁹ IZQUIERDO (1993), p. 102. Valdeón lo extendía a todos los castellanos: “La guerra civil había sido un duro golpe para la convivencia entre cristianos y judíos. El futuro de los hebreos en tierras de Castilla se presentaba mucho más difícil después de aquel conflicto”. VALDEÓN, J. (1972), en VV. AA., *Simposio Toledo judaico*, p. 130.

⁵⁹⁰ LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 161.

⁵⁹¹ Extraído de LEÓN TELLO (1979), vol. I, pp. 418-421.

Sorge ferido e muerto e soterrado en vn pozo en las casas de morada de Marina Ferrandes”⁵⁹².

La segunda decisión se tomó durante el reinado de Juan I, tras el ajusticiamiento de Yosef Pichó a causa de una conspiración de sus correligionarios⁵⁹³. Sintiendo el rey utilizado en la trama⁵⁹⁴ puso fin en las cortes de Soria (1380) a esa anomalía contemplada con estupor e irritación desde Europa y que facultaba a los tribunales judíos a decretar penas de muerte. Esa capacidad, indudablemente, era una de las formas coercitivas más eficaces para mantener el control en una aljama tan grande y con tanta *contaminación multicultural* como era la de Toledo.

Año 1391. La violencia que comenzó en Sevilla llegó a Toledo el 20 de junio, según fuentes judías, o el 5 de agosto, si manejamos las cristianas⁵⁹⁵. Reflejos elocuentes encontramos en relatos posteriores, como *La vara de Yehudá*, de Selomó ibn Verga:

...se sublevaron muchos pueblos para hacer abandonar a todo Israel su religión, oprimiéndoles y atormentándoles con grande y espantosa tortura, no oída como ella desde el día en que bajaron los israelitas a las puertas de otros pueblos⁵⁹⁶.

O *El valle del llanto*, de Yosef ha-Kohen:

⁵⁹² En LEÓN TELLO (1979), vol. I, pp. 409-413.

⁵⁹³ Las fuentes culpan a ilustres judíos castellanos, que habían acudido a Burgos con motivo de la coronación de Juan I, y que tramaron un ardid en el que engañaron al propio rey para que autorizara el ajusticiamiento de Pichó por malsín. También había otros motivos (cuentas pendientes) en la propia aljama burgalesa: es posible que Pichó, al igual que hizo en Toledo, se encargase de la recaudación de la multa impuesta por Enrique II a los judíos por su papel en la guerra civil. Más sobre el personaje en MONTES ROMERO-CAMACHO, I. (2009), “El judío sevillano don Yuçaf Pichón, contador mayor de Enrique II”, en ROMERO CASTELLÓ, E. (ed.) (2009), *Judaísmo Hispano. Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*. Madrid: CSIC, pp. 561-574.

⁵⁹⁴ Y muy enfadado, si seguimos este artículo de finales del siglo XIX: “Le roi s’indigna qu’on eût osé tuer, le jour même de son couronnement, un homme aussi généralement considéré qui, durant de longues années, avait fidèlement servi son père”. (“El rey se indignó de que se hubieran atrevido a matar, el mismo día de su coronación, a un hombre muy apreciado que, durante muchos años, había servido fielmente a su padre”). KAYSERLING (1899), p. 259.

⁵⁹⁵ Pero no en todas aparece. Curiosamente, en la primera *historia de Toledo* que manejamos, la de Pedro de Alcocer del siglo XVI, no se mencionan los hechos: “Muerto el rey don Enrrique, sucedio enestos reynos el rey don luan su hijo; al que sucedio el rey don Enrrique tercero deste nonbre: en cuyos tienpos no hallamos que aconteciese en esta cibdad cosa que pertenezca a historia, salvo que este rey don Enrrique se vino a esta cibdad, poco antes que muriesse, adonde hizo ayuntar las cortes”. DE ALCOCER (1973), lib. primero, cap. 92, fol. 76.

⁵⁹⁶ Esta referencia final recuerda la destrucción de Jerusalén del año 70. El cronista hizo un repaso de todos los lugares atacados: “Por los múltiples tormentos y aflicciones, muchos de Sefarad dejaron completamente la ley de Moisés, nuestro maestro. En particular, la gran comunidad de Sevilla, donde muchos de ellos abandonaron su honor; la comunidad de Córdoba, la comunidad de Écija, y toda Andalucía, y otras grandes ciudades, así Madrid, Illescas, Ocaña, Huete, Castillo de Garci Muñoz, Torrijos y Escalona, no se libró ni un solo hombre. Igualmente en otras comunidades padecieron penalidades que está prohibido ponerlas en un libro porque aterrarían mucho el corazón”. IBN VERGA (1991), pp. 212-213.

Quemaron los libros de la ley de Nuestro Señor y los pisotearon como barro de las calles: la madre fue aplastada sobre sus hijos en el día de la cólera divina⁵⁹⁷.

Algunos autores mencionan explícitamente a Toledo, como Salomón ben David Ibn Yahya en *Subi yehidati*:

Gime por la gacela hermosa, plenitud de brillo y resplandor,
bálsamo, arriate de mirra, polvo de droguero,
por el saqueo de Toledo, tu santuario, yerra
y como ceñida de saco por el compañero solloza (Joel, 1, 8)⁵⁹⁸.

La fuente fundamental en nuestro estudio es una obra coetánea a los hechos, la *Elegía a los mártires de Toledo*, de Yacob Albeneh⁵⁹⁹:

*¡Les hemos perdido! ¡Ay, qué pérdida!
Fueron apresados como peces en la red,
antes de tiempo recorrieron caminos de captura,
fueron contados millares de Israel.*

Albeneh describe en su poema no solo los hechos, sino las emociones sentidas ante la profanación y destrucción de sus espacios sagrados. Narra la muerte de ciudadanos ilustres, como algunos descendientes del rabino Asher ben Yehiel. Según el cronista, la desesperación de uno de estos llegó al punto de que fue capaz de todo para evitar que su familia cayera en manos de los asaltantes:

*Y R. Yehudá al principio,
que era hombre de oración,
sacrificó a su esposa y a sus hijos,
en medio de Israel.*

Sobre los ataques en Toledo Steinhaus se hizo una interesante pregunta: “A tale saccheggio parteciparono anche ebrei?”. De entrada, sorprende la posibilidad de que algunos judíos participaran en los saqueos. El autor italiano basaba su duda en un documento de 1398 en el que Enrique III establece la multa que deben pagar todos los que participaron en los desmanes, por robo directo o por mercadear con lo robado. El recaudador escribe:

⁵⁹⁷ HA-KOHEN (1989), p. 105. Los textos también se recogen en MITRE, E. (1994), *Los judíos de Castilla en tiempo de Enrique III. El progrom de 1391*. Valladolid: Universidad de Valladolid, p. 112.

⁵⁹⁸ DEL VALLE, C., ROTH, N. y SCHIPPERS, A. (2011), “Elegías Hebreas sobre las Persecuciones de 1391 en España”, en *Iberia Judaica*, 3. Alcobendas: Aben Ezra Ediciones, p. 78. También menciona a Toledo Simon ben Duran: “¡Ay de aquel día / sin rescate! / ¡Toledo devastada! / En el tiempo de Cáncer / llegó un enemigo / que prendió fuego en su interior” (p. 89).

Hay otras muchas crónicas judías, pero conforman relatos “muy confusos”. LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 177.

⁵⁹⁹ Elegía completa en el artículo ya mencionado de SANZ VALDIVIESO, R. (1984), “La elegía ‘Adat Yesurun sobre las persecuciones de Toledo del año 1391’”, en *El Olivo*, 20. Madrid: Centro de Estudios Judeo Cristianos, pp. 133-155.

*... por mi e en mi nombre pueda Recabdar e Rescçebir e cobrar de los los caballeros e escuderos e omes buenos vecinos (...) assy cuerigos como lego e judios e moros e otras qualesquier personas (...) dela primera paga delas treynta mill doblas que an de pagar al dicho señor Rey por el rrobo dela juderia desde dicha çibdad*⁶⁰⁰.

Steinhaus no pudo responder la pregunta, y los documentos conservados tampoco. La anotación de la palabra “judío” podría responder solo a un formalismo del documento; por otra parte, que algún judío sin relación con su correligionarios, y abrigado por la masa, se lanzara a la rapiña, no resultaría sorprendente, pero sí que el caso se conociera y no se persiguiera.

Algunas juderías del arzobispado sufrieron asaltos más virulentos que la toledana, como las de Madrid y Ciudad Real. En otras no consta, sin embargo, persecución alguna en 1391, y poco después superaron a Toledo en capacidad económica y desarrollo demográfico⁶⁰¹. ¿Por qué unas juderías sufrieron los ataques y otras no? Las hordas de “matadores de judíos” se trasladaban del sur al norte, y es comprensible que la judería de Ciudad Real, como ocurrió, fuera asaltada con mucho ímpetu, y que la fuerza destructora se diluyera en zonas más septentrionales. Sin embargo, la geografía no explica por qué no fue atacada la de Maqueda y sí la de Madrid, mucho más al norte⁶⁰². ¿Por qué juderías como las de Guadalajara, Maqueda, Talavera o Alcalá no sufrieron asaltos? La explicación la ofrece Viñuales, que piensa que los señores de las aljamas no atacadas controlaron sus territorios y no permitieron los desmanes: “... las turbas de malhechores no desean enfrentarse con poderes más prácticos que el de los monarcas, que suponen una amenaza más real y presente a sus ansias sangrientas”. Fue por lo tanto una decisión personal, una voluntad expresa, tomada en cada concejo, la que determinó el destino de sus judíos en esas semanas tan complicadas. Las comunidades hebreas enclavadas en localidades de señorío fueron, así, afortunadas⁶⁰³.

Las condiciones vitales de la aljama tras las revueltas no permitieron su recuperación, que solo se produciría, de manera leve y esporádica, bien entrado el siglo XV. La estructura profesional de la comunidad judía y sus modos de vida se mantendrían en

⁶⁰⁰ Todo lo podemos consultar en “Pagamento di 30.000 dobloni d’oro imposto alla città di Toledo per il saccheggio della juderia di quella città”, en STEINHAUS, F. (1969), *Ebraismo sefardita. Storia degli ebrei di Spagna nel Medio Evo*. Bolonia: Forni, pp. 302-308.

⁶⁰¹ LACAVE, J. L. (1992), *Juderías y sinagogas españolas*. Madrid: Mapfre, p. 290. Sobre este asunto se trata más detenidamente en el epígrafe 3.3 de nuestro trabajo.

⁶⁰² ¿Por dónde se desplazaban estas hordas? Sobre vías de comunicación véase RUIZ CARMONA, S. (2002), *Los caminos medievales de la provincia de Toledo. Análisis arqueológico e interpretación histórica*. Madrid: Archivia.

⁶⁰³ VIÑUALES, G. (2012), “El progrom de 1391 en la diócesis de Toledo. ¿Legitimidad, identidad y violencia en la Castilla de la baja Edad Media?”, en VV. AA., *De las Navas de Tolosa a la Constitución de Cádiz. El Ejército y la guerra en la construcción del Estado*. Valladolid: Asociación Veritas para el Estudio de la Historia, el Derecho y las Instituciones, p. 102. León Tello también refiere el origen señorial de muchas de las localidades toledanas con aljamas importantes en el ya referido LEÓN TELLO (1988), “Judíos de Toledo en tierras de señorío”, pp. 77-91.

Toledo y su diócesis como antes de las revueltas⁶⁰⁴, pero la economía de la aljama, evidentemente, se vio negativamente alterada. También la relacionada con ella, como la de la catedral, que cobraba muchas tasas en las transacciones. Sobre todo los miembros de la capilla de los Reyes Nuevos, cuyos beneficios provenían de las rentas situadas en la judería. Los intercambios mercantiles entre judíos y cristianos no concluyeron tras el desastre de 1391, ni mucho menos. Mientras tuvieran algo que intercambiar, y eso fue hasta 1492, no se acabarían sus relaciones. Es más, a pesar de todos los golpes, los judíos continuaron manejando las finanzas del reino, como arrendadores, recaudadores y prestamistas. En este último cometido, además, vieron disminuida la competencia, debido al gran número de conversiones. Los nuevos cristianos no podían dedicarse, al menos legalmente, al préstamo. Extrañamente, pocos documentos recogen a judíos dedicados a esta actividad tan impopular, pero sabemos que, más o menos abiertamente, se seguían dedicando a ello. Una carta así lo atestigua. Es el reconocimiento de una deuda de una importante señora con su criado:

*Sepan quantos esta carta vieren commo yo donna Ynes de Ayala, muger de Diego Gomes que Dios perdone, alcalde mayor que fue de Toledo, otorgo e conozco que deuo dar e pagar a uso don Abrahen Aben Cota, mi criado, dos mill ochocientos mrs.*⁶⁰⁵.

La carta demuestra la continuidad de la actividad prestataria entre judíos y cristianos. A todos los niveles. Tanto, que no debe extrañarnos que un criado judío prestara a su señora cristiana.

VICENTE FERRER Y LA CONFLICTIVIDAD DE TOLEDO

La normativa municipal de Toledo, promulgada a principios del siglo XV y cuyo cuerpo principal se mantuvo vigente hasta la expulsión, limitaba el acaparamiento de bienes con fines especulativos⁶⁰⁶. Justificadamente o no, los judíos, y por extensión los conversos, tenían fama de realizar maniobras mercantiles ilegítimas. Pérez apuntó como causa de las revueltas anticonversas (que califica como antijudías igualmente) el acaparamiento de trigo por parte de los conversos para elevar su precio de manera artificial⁶⁰⁷. Operaciones de este tipo eran sencillas: se limitaba, o impedía directamente, la salida al mercado de un bien, provocando una sobredemanda que elevaba artificialmente el precio, momento que era aprovechado por el vendedor para ofrecer de golpe el producto, consiguiendo unos beneficios basados no en su valor añadido, sino en la simple especulación que empobrece (y, en la tesis que presenta

⁶⁰⁴ VIÑUALES (2012), p. 107.

⁶⁰⁵ Extraído de LEÓN TELLO (1979), vol. I, pp. 430-431.

⁶⁰⁶ IZQUIERDO (1993), pp. 97-98.

⁶⁰⁷ PÉREZ (2002), p. 41.

Pérez, solivianta) a los compradores. Además de esto, la normativa municipal insistía en asuntos que llevaban debatiéndose muchos años, como el distintivo en la ropa y la prohibición de que cristianos trabajasen a cargo de infieles: “ningun judío ni judía ni moro ni mora tengan en su casa christiano o christiana por criados”⁶⁰⁸.

Antes de la explosión del problema converso, y según los cronistas judíos muy relacionado con él, llegó a Toledo un personaje muy controvertido: Vicente Ferrer. De él escribió Ha-Kohen:

Pusieron inquisidores sobre los apóstatas que habían descarriado en tiempos de fray Vicente -¡sea su nombre borrado!- y muchos fueron quemados en aquella época⁶⁰⁹.

Ferrer era un predicador que levantaba pasiones con su gestualidad, su palabra y su puesta en escena. Según Cecil Roth, su prédica era tan contundente que ganaba adeptos allá donde fuera⁶¹⁰. La tradición asignó al predicador valenciano la conversión de la sinagoga de Santa María la Blanca en iglesia. El cronista cristiano del siglo XVI, Francisco de Pisa, lo contó de esta manera:

Y viniendo a esta ciudad de Toledo, vista la obstinacion, incredulidad y perfidia de algunos, tomando consigo alguna gente de armas entró por el barrio de la luderia (...) y en el antiguo templo que aora llaman santa Maria la Blanca (que era su synagoga) y a pesar de todos los ludios la bendixo, y el echando los fuera la hizo iglesia, a honra y alabança de nuestro señor Iesu Christo, y de su bendita madre, y en ella celebró Missa⁶¹¹.

La narración es poco fiable, aunque ciertamente la conversión del edificio se produjo en ese tiempo, y en todo caso refleja el ambiente antijudío de Toledo⁶¹². La leyenda

⁶⁰⁸ En LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 418.

⁶⁰⁹ HA-KOHEN (1989), p. 116.

⁶¹⁰ Así narró su frenética actividad: “En 1411 atravesó Castilla de punta a cabo en persecución de lo que llegó a considerar una misión. En un lugar tras otro aparecía en la sinagoga con un rollo de la Ley en una mano y un crucifijo en la otra, mientras una levantisca multitud a sus talones añadía fuerza a sus argumentos. En todas partes, muchas personas se dejaron ganar por sus apasionados llamamientos. Se dice que en Toledo y en un solo día consiguió cuatro mil conversiones”. ROTH, C. (1979), p. 25.

No obstante, y según Sánchez Sánchez, el caso de Ferrer no es nada excepcional: “A decir verdad, Vicente Ferrer no hace otra cosa que manejar uno de los recursos más socorridos y efectivos de la alocución de masas de todos los tiempos: echar la culpa de la mala situación económica y/o de la degeneración moral a una clase con apoyos inestables y a la que se quiere privar de la posición dominante que ocupa en la sociedad”. SÁNCHEZ SÁNCHEZ, M. A. (1993), “Predicación y antisemitismo: el caso de san Vicente Ferrer”, en VV. AA., *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*, vol. III, p. 202.

⁶¹¹ DE PISA (1974), p. 202.

⁶¹² No sabemos si por la acción del predicador, pero como presenta León Tello en un memorial de 1487 los cofrades de Sta. M^a la Blanca explican al cardenal Mendoza que la sinagoga se transformó en iglesia en tiempos de Vicente Ferrer. LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 194. Luis Hurtado de Toledo, en el siglo XVI, escribió que “la sinoga de Sancta Maria la Blanca consagro Sant Vicente Ferrer con mano armada en el año de mill y quatro cientos y beinte y cinco”. En PAZ y VIÑAS (1963), tomo III, p. 520.

también cuenta que Ferrer fue el inspirador del contundente ordenamiento de Catalina de Lancaster de 1412⁶¹³. El cronista Yosef ben Saddiq lo observó así:

El tonsurado Vicente, por medio de doña Catalina, la reina y de don Fernando, rey de Aragón, hicieron cambiar su religión a más de doscientos mil judíos el año 5172 [1412]. Levantó Dios un viento huracanado que seccionó montañas, rompió piedras y destrozó todos los barcos que había en el mar y todos los árboles que había en el campo partió⁶¹⁴.

Además de la restricción del acceso a muchas profesiones y el apartamiento en juderías cerradas, la normativa intentaba combatir las transacciones comerciales entre judíos y cristianos, que en las ciudades grandes, como Toledo, se producían asiduamente. En la segunda disposición del ordenamiento se prohíbe que los judíos vendan “alguna cosa de comer á cristianos nin á cristianas, nin tengan tienda con botica, ni mesas en público, ni en escondido, para vender viandas algunas, que sean de comer”. Otra disposición, la duodécima, se fija en un detalle muy extendido entre los judíos ricos y prohíbe el uso del “don” antes del nombre, bajo pena de cien azotes. Siguiendo a Izquierdo, comentábamos en páginas precedentes que Toledo era una ciudad especialmente beneficiada por los privilegios reales. La disposición octava del ordenamiento intenta acabar con las prebendas de las que se puedan beneficiar los judíos:

... en caso de que tengan privilegio ó privilegios ó carta ó cartas de los Reyes pasados, mis antecesores ó de mí para lo poder facer, que daqui adelante non sean tenidos de pagar nin paguen las dhas. imposiciones nin alguna de ellas: ca. Yo de mi poderío real revoco qualesquier privilegios (...) É mando á los dos. judíos é judías é moros é moras que non usen dello⁶¹⁵.

Un año antes del ordenamiento de la reina el también regente Fernando de Antequera publicó el ordenamiento de Toledo, que intentó establecer algunas reglas en una ciudad caótica en cuestiones como regulación de cargos, posesión de armas, alojamientos a la fuerza y normativa de las cárceles. Toledo era una ciudad muy

⁶¹³ Ferrer fue para Catalina “el consejero espiritual que la reina siempre andaba buscando”. ECHEVARRÍA, A. (2002), *Catalina de Lancaster. Reina regente de Castilla (1372-1418)*. Hondarribia: Nerea, p. 150. Fue un momento en el que la ideología católica radical encontró un punto de confluencia en las personas de la reina regente (Catalina) y el gran predicador del momento (Ferrer). “La clara connivencia de la Corona castellana con el proyecto vicentino, expresada en las Leyes de Ayllón, permite una exhumación de un modelo de antijudaísmo que se plasma en discurso y praxis al mismo tiempo”. LOSADA (2013), “Ley divina y ley terrena: antijudaísmo y estrategias de conversión en la campaña castellana de San Vicente Ferrer (1411-1412)”, en *Hispania Sacra*, 65. Madrid: CSIC, p. 636.

⁶¹⁴ Extraído de MORENO KOCK, Y. (trad. y notas) (1992), *Dos crónicas hispanohebreas del siglo XV*. Barcelona: Riopiedras, p. 61.

⁶¹⁵ Ya comentado en el capítulo 1, el ordenamiento lo recogen, entre otros, AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. II, pp. 618-626; SUÁREZ BILBAO (2000), pp. 425-430; y LEÓN TELLÓ (1979), vol. I, pp. 446-449.

compleja, lo había sido siempre, y el desorden público fue un constante quebradero de cabeza para las autoridades reales y concejiles⁶¹⁶.

Afortunadamente para los judíos el poder de Catalina de Lancaster se diluyó al llegar su hijo a la mayoría de edad⁶¹⁷. Con el nuevo rey, Juan II, el judaísmo castellano vivió una especie de renacimiento que culminaría con las *taqqanot* de Valladolid de 1432, dirigidas por Abraham Benveniste, que impulsaron la centralización de las comunidades de Castilla⁶¹⁸. Las ordenanzas se inician así:

*Esta taqqanot acordamos que sea válida para todas las qehil-lôt santas del reino de nuestro señor el rey, Dios le guarde, y para cada una de ellas, como está escrito en ella (...) fasta cunpliçion delos dichos diez años seguidos; y no la proteste nadie, ni parte de ella, y todo el que la transgrediere, o modificare o protestare cualquier cambio o apelación sobre ella para invalidarla toda ella o parte de ella, sea excomulgado y anatemizado según nuestra opinión*⁶¹⁹.

Sus objetivos fueron tanto de carácter interno (reforma moral y de costumbres) como externo (fortalecimiento ante los cristianos). Exigían una vuelta a los principios básicos del judaísmo. Los más pietistas se preguntaban si los males de su comunidad no serían un castigo divino por alejarse del rigor y la austeridad, y ese fue el camino elegido. La nueva normativa afectó de lleno a la aljama de Toledo, una de las más señaladas,

⁶¹⁶ Se elimina la prebenda de que cuando los señores llegaran a la ciudad alojaran a su personal en casas particulares, sin necesidad de permiso de los dueños, lo que causaba “muy grand agravio e danno” a los vecinos de Toledo. “Ley quarenta e siete. En razon de las posadas”; se prohíbe que coincidan en la misma persona los cargos de carcelero y alguacil, ya que era una situación que daba pie a diversas corruptelas: “... el carçelero seyendo alguazil por levar muchos carçelajes faria muchas prisiones desaguisadas e prenderia a muchos de ligero e a sinrazon”. “Ley çinquenta e seis. En razon de la carçel”. Las leyes se presentan completas en SÁEZ SÁNCHEZ, E. (1944), “Ordenamiento dado a Toledo por el infante don Fernando de Antequera, tutor de Juan II, en 1411”, en *Anuario de Historia del Derecho Español*, 15. Madrid: Ministerio de Justicia, pp. 499-556.

⁶¹⁷ El trato correcto que el nuevo rey dispensó a las minorías religiosas se refleja en la pragmática en la que toma bajo su amparo a esos grupos: “Por que vos mando á todos et cada uno de vos, que guardedes et amparades á los dhos. judíos et moros et á sus cosas et bienes, et non fagades nin consintades façer contra ellos nin contra ninguno de ellos levantamiento nin bollicio, nin escándalo nin otro mal nin daño nin desaguisado (...) mas que tolerades la vivienda et participacion mansa, et honesta, et sin mal bolliçio de los Judíos et moros entre vosotros”. En SUÁREZ BILBAO (2000), p. 432.

⁶¹⁸ Los judíos eran conscientes del perjuicio de la atomización normativa, por eso se busca la centralización: “E de tienpos atrás non se fizo tecana general que usen de elia los qahles (guárdeles su roca é su liberador) por casos é enbargos ciertos, de lo cual con desdicha se falian muchos danios en los qahles”. En FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, F. (1886), *Ordenamiento formado por los procuradores de las aljamas hebreas, pertenecientes al territorio de los estados de Castilla, en la asamblea celebrada en Valladolid en el año 1432*. Madrid: Imprenta de Fortanet, pp. 31-32. Además de esta obra, como expusimos en el capítulo introductorio, para las *taqqanot* se ha utilizado, especialmente, MORENO KOCH, Y. (1987), *De iure hispano-hebraico. Las Taqqanot de Valladolid de 1432. Un estatuto comunal renovador*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca. Universidad de Granada.

Para algunos autores, lo importante de estas *taqqanot* no es la normativa en sí, sino el hecho de poder realizar una asamblea de ese tipo: “El verdadero contenido de la legislación podría ser considerado secundario con respecto al hecho de que la asamblea tuviera lugar”. GUTWIRTH, E. (1992), “Hacia la expulsión: 1391-1492”, en KEDOURIE, E. (ed.), *Los judíos de España*. Barcelona: Crítica, p. 60.

⁶¹⁹ Extraído de MORENO KOCH (1987), p. 97.

negativamente, por la ostentación y el lujo de sus élites y por su falta de rigor. A pesar de que en esos días se encontraba en franca decadencia, Toledo no dejaba de ser un referente moral e intelectual y mantenía mucho prestigio en la comunidad⁶²⁰.

La otra cara del problema judío, el converso, provocó los conflictos más importantes del Toledo de mediados de siglo. Las fobias se focalizaron en los cristianos nuevos, un grupo cada vez más numeroso y, sobre todo, más peligroso, según creía buena parte de la sociedad toledana: seguían siendo los mismos, pero ahora estaban infiltrados en todos los estamentos sociales, incluidos los religiosos⁶²¹. Como escribió Benito Ruano, no desapareció el problema, sino que cambió de nombre, y se pasó del “problema judío” al “problema converso”⁶²².

Cuando se enfriaban los efectos de las *taqqanot* de Valladolid y ese amago de renacimiento del judaísmo castellano llegaron a Toledo las revueltas anticonversas de 1449 y 1467⁶²³. La judería no fue atacada directamente, pero los judíos sufrieron un

⁶²⁰ Al ser imposible tratar las *taqqanot* de Valladolid extensamente en este trabajo, aquí exponemos un breve resumen. Fueron dirigidas por el *rab* mayor de Castilla, Abraham Benveniste, persona austera en sus convicciones y en sus formas, con el plácet del rey Juan II y su hombre fuerte, Álvaro de Luna. Supusieron una respuesta a la decadencia de principios de siglo y respondieron a la necesidad de una mayor conexión entre las aljamas de Castilla para fortalecer dos de los pilares del judaísmo hispanomedieval, la solidaridad y la cohesión. Por otro lado, se pretendía mostrar a los cristianos una cara amable pero firme. Sería otra forma de solucionar el problema: en vez de eliminar a los judíos, aceptar su condición y beneficiarse de ello. Se estableció una vigencia de 10 años, pero se mantuvieron prácticamente hasta 1492, e incluso después tuvieron mucho ascendente en las normativas de la diáspora en distintos puntos del norte de África. Se dividen en cinco capítulos. El primero trata sobre la organización del sistema de estudio de la Torah y el Talmud. El segundo, sobre la elección de los jueces, otros cargos administrativos, y su cometido. El tercero, acerca de las denuncias y malsinería. El cuarto trata de los impuestos y los servicios. Y el quinto, sobre el lujo y la ostentación. Con su aprobación, Juan II admitió implícitamente que la fuerza no solucionaría el problema judío. Ni las persecuciones de 1391 ni el ordenamiento de 1412 habían obtenido los frutos esperados. Supusieron una radical novedad respecto a toda la normativa que afectaba a los judíos anteriormente. Una vez más, llevaba la firma del rey, pero habían sido los judíos, exclusivamente, los que la habían redactado. Juan II y Álvaro de Luna obtuvieron a cambio la cimentación de un grupo importante, controlado por ellos, que podía ser un contrapeso al de los nobles y las ciudades.

⁶²¹ Desde la jerarquía hasta el clero de base, y ocurría igual en toda Castilla. En 1486 Andrés González, cura de Calatrava, reconoció prácticas poco elegantes: “...viviendo en una casa entre cerca de la cárcel del rey a un rincón detrás de la puerta al unbral de arriba estaba dibujado un crucifijo en sy como apareşcio a san gregorio e muchas vezes viniendo por de andar por la dicha villa vertia aguas en aquel rincón, por mi poca fe fazía aquel denuesto”. Como le pareció poco, intentó arrancar, con poco éxito, el yeso de la pared donde estaba la pintura. AHN, Inquisición, leg. 153, 7, fol. 6. Molénat puso como ejemplo de esa infiltración el cuerpo de regidores de Toledo, en el que había “personnages d’obscure origine”. MOLÉNAT (1991), p. 165.

⁶²² “... precisamente cuando pudo pensarse que la cuestión judía había sido de modo definitivo conjurada en España, se acabasen de echar los cimientos para asegurar su pervivencia a lo largo de toda nuestra Eda Moderna. En lugar de desaparecer, en efecto, el problema se transformó. Y este cambio es el que nos permite hablar del paso del “problema judío al problema converso”. BENITO RUANO (1976), p. 19. En la p. 17 había escrito: “... a finales de nuestra Edad Media cuando fue agudizándose primero, radicalizándose después, la hasta entonces latente actitud cristiana de recelo, que ya en la segunda mitad del siglo XIV cristalizaría en lo que podemos llamar *problema judío*”.

⁶²³ Textos e información detallada de la revuelta de 1449 en el ya mencionado GONZÁLEZ ROLÁN y SAQUERO (2012), *De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del relator*.

gran acoso ideológico y propagandístico: los enemigos del judaísmo se convencieron de que la buena fe de los conversos auténticos se diluía por el influjo de los hebreos, una idea cuyo peso fue indiscutible en la decisión final de los Reyes Católicos⁶²⁴. Como ya comentamos, Pérez opina que las revueltas anticonversas fueron en realidad antijudías, “ya que las masas no distinguen entre unos y otros”⁶²⁵, y si afectaron más a los conversos fue porque en ese momento su presencia era mucho más visible en las estructuras profesionales y en los ámbitos de poder de la ciudad⁶²⁶. Entre una y otra revuelta ocurrió un episodio inédito. En 1462 se pidió en las cortes de Toledo que se autorizara de manera explícita la potestad de los judíos para el préstamo con interés, siempre que no incurrieran en usura⁶²⁷. La petición, más que una reacción de “el pueblo a favor de los judíos” como contrapeso de los conversos, según creía León Tello⁶²⁸, fue un reconocimiento tácito a la eficacia y necesidad de los judíos en el sistema financiero. Pero que el antijudaísmo popular seguía al alza lo demuestran los documentos de estas décadas. En uno muy significativo Enrique IV (que heredó ambos problemas, el judío y el converso, de su padre Juan II) accede a la demanda de unos vecinos de Santo Tomé y prohíbe a los judíos orar en una casa. En el barrio de Santo

Documentación también muy completa sobre ambos episodios en BENITO RUANO (1961), pp. 186-246. Y en IZQUIERDO, R. (1997), “Datos sobre conversos toledanos en el siglo XV”, en VILLENA ESPINOSA, R. (coord.), *Ensayos humanísticos. Homenaje al profesor Luis Lorente Toledo*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 233-248. De este autor también puede consultarse IZQUIERDO, R. (2011), “Causas de la violencia contra los conversos de Toledo en el siglo XV”, en *Violence et identité religieuse dans l’Espagne du XVe au XVIIe siècles*, pp. 163-180.

⁶²⁴ En Toledo el ambiente estaba muy crispado, nunca parecía llegar la calma a ese “hervidero concejil”. MÁRQUEZ VILLANUEVA (2006), p. 148. La división entre cristianos era notoria. El arzobispo Carrillo se quejaba así: “... lo peor es que así en la Cibdad de Toledo, como en las otras Cibdades, Villas é lugares de nuestro Arçobispado ay muchas cofradías é Cabillos, é Hermandades, é so color de piedad algunas de las quales non reciben conversos, en otras no resciben Christianos viejos”, y dictamina “que sean que en la recepcion de los tales confrades é hermanos non fagan las dhas diferencias de linages publica ni ocultamente”. En CARO BAROJA, J. (1978), *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*. Madrid: Istmo, vol. III, p. 307.

La conflictividad social, por otra parte, era intrínseca a cualquier espacio medieval y, según Monsalvo, las revueltas anticonversas, específicas de Toledo, respondían a este principio general: “... es preciso contar con la clásica conflictividad social propia de las ciudades. Toledo puede constituir un buen ejemplo de gran ciudad del siglo XV, testigo en el siglo de la conflictividad social urbana”. MONSALVO (1985), p. 298.

⁶²⁵ PÉREZ (2002), p. 45.

⁶²⁶ “Le problème des nouveaux chrétiens, des convertis ou *conversos*, qu’aucune barrière ne séparait des vieux chrétiens, remplace désormais celui des juifs, dont le nombre et le rayonnement avaient singulièrement diminué” (“El problema de los cristianos nuevos, de los convertidos o conversos, a los que ninguna barrera separaba de los cristianos viejos, reemplazará desde entonces el problema de los judíos, cuyo número y brillo había descendido notablemente”). RUCQUOI, A. (1993), *Histoire médiévale de la Péninsule ibérique*. París: Seuil, p. 378.

⁶²⁷ ¿Cuál es la diferencia entre interés y usura? “... mientras esta, como pecado, está prohibida, aquel, en lo que no llegue a ser ella, está permitido. Lo que parecería querer decir que la primera condición del interés, para su licitud, consiste en la no degeneración en usura”. ÁLVAREZ CORA, E. (2005), *La teoría de los contratos en Castilla (siglos XIII-XVIII)*. Madrid: Colegio de Registradores de la Propiedad y Mercantiles de España, p. 42.

⁶²⁸ LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 237.

Tomé su presencia había sido notoria años antes, pero ya no era tiempo de oraciones judaicas:

... es çierto debate sobre una casa en que antyguamente quando en aquel barrio morauan judíos solían faser oración (...) Et porque dis que la dicha casa está entre christianos e arredrada de la judería e que de mas de quarenta annos a esta parte non han fecho oraçion en ella los dichos judíos ni la abrieron para faser orasi3n (...) es en grande agrauio para los vecinos que enderredor della moran⁶²⁹.

La fama de conflictiva de la ciudad aumentó tras las revueltas anticonversas. Incluso el propio rey necesitaba asegurarse el orden público antes de pisarla. Aquí ofrecemos dos documentos que lo atestiguan. El primero es de 1471, desde Segovia:

Verdad es que acá se dezían algunas cosas por do paresçía que esa çibdad non estava en entera paz e sosiego (...) Por tanto yo vos ruego e mando que todos mireis por el bien e paz e sosiego dese çibdad como yo de vosotros confio⁶³⁰.

Dos años después, las cosas no habían mejorado, y el rey, una vez más desde Segovia, promete pacificar Toledo:

La letra que de esa çibdad e vos e los cavalleros della me enbiastes ví e de los escándalos e levantamientos e bolliçios que en ella dezides que ay me ha avido mucho enojo, e yo entiendo Dios mediante ser muy prestamente allá a lo poner remedio como a mi servicio e al pro e bien común desa çibdad cumple⁶³¹.

No solo del rey. Los documentos recogen también la preocupación del cabildo de la catedral ante los conflictos ciudadanos:

... las casas de la dicha sancta eglesia que estavan çercanas a ella se pornya fuego e las quemarian o de la una parte o de la otra por causa del encastillamiento de la dicha eglesia de todo lo qual e cada una cosa dello venia e podia venir muy gran danno a ella e a sus cosas e bienes e a los dichos sennores dean e cabildo en su nombre⁶³².

EL FIN DE LA ALJAMA

La aljama toledana, a finales del siglo XV, se encontraba en plena decadencia, como atestiguan los repartimientos del servicio y medio servicio de esos años. Quedaban bastantes judíos dedicados a la agricultura, pero la ocupación preferida durante el

⁶²⁹ Extraído de LEÓN TELLO (1979), vol. I, pp. 469-470. Y eso que Santo Tomé era la zona “donde siempre encontramos establecidos el mayor número de judíos” (vol. I, p. 240).

⁶³⁰ Extraído de BENITO RUANO (1961), p. 262.

⁶³¹ Extraído de BENITO RUANO (1961), p. 276.

⁶³² Extraído de LOP (2003), pp. 509-510.

reinado de Enrique IV era la del arrendamiento de rentas⁶³³. También seguían dedicándose a la recaudación de impuestos aunque Ladero matizó, reconociendo la importancia de los judíos en esta labor, que no era tan mayoritaria su presencia como se cree tradicionalmente: “me parece que la imaginación ha ido algo más allá de la realidad, como tantas veces ocurre cuando se toca el tema de los judíos españoles del Medievo⁶³⁴. En 1475, un año antes de las cortes de Madrigal, Toledo se adelantó a una de sus disposiciones y pregonó “que los moros trayan sus capuzes con sus lanas vestidos e los judíos sus sennales”⁶³⁵. Habían pasado 260 años desde el IV concilio de Letrán y las disposiciones no acababan de cumplirse⁶³⁶. En 1480 los Reyes Católicos prohibieron a los cristianos comprar carne *trifa* porque perjudicaba el negocio de los capellanes de Santa Cruz de Toledo:

*... los christianos compran a la dicha carneçeria como quiera que los que lo compran es pecado especialmente las carnes que los judios dexan por dañadas e crefes segund su crehençia, e que a cabsa desto ellos han resçebido grand agravio e daño porque non pueden asi poner guardas en las dichas carneçerias como en las de los christianos e se defraudan los derechos de la dicha capilla*⁶³⁷.

Las restricciones más duras, hasta la expulsión, emanaron de la cortes de Toledo de 1480, donde se decretó, una vez más, el aislamiento físico de las juderías, con la diferencia de que esta vez se puso verdadero empeño en su cumplimiento:

*... por ende, hordenamos e mandamos que de aqui adelante las dichas leyes se guarden e cumplan, e en guardándolas, defendemos que ningun lego, cristiano nin judio nin moro non faga obligacion nin se someta a la jurisdiccion eclesiastica junta, ni apartadamente*⁶³⁸.

⁶³³ LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 246. Igualmente será la profesión mayoritaria en el momento de la expulsión: más de una cuarta parte de las familias se dedicaban a ello.

⁶³⁴ LADERO, M. Á. (2009), *La Hacienda Real de Castilla*. Madrid: Real Academia de la Historia, p. 507.

⁶³⁵ En IZQUIERDO (1993), p. 100.

⁶³⁶ Recordemos que las cortes de Madrigal insistieron en la señales y en que los judíos evitaran el lujo en su vestuario. El fin era claramente denigrante, pero había judíos que por los servicios prestados eran eximidos: “... en la villa de Madrigal (...) se fizo e ordeno una ley en que se contiene que ningund judio nin judia destos dichos nuestros reynos e señorios non pudiese vestir nin traer en sus ropas nin guarniçioones seda nin chamelote nin paño de grana nin oro nin aljofar e otras çiertas cosas, de la qual dicha ley fue e es esemido don Abraham Seneor, vesino de la çibdad de Segovia”. En SUÁREZ FERNÁNDEZ (1964), p. 162. No debemos pasar por alto que el asunto de las señales creaba mucha controversia dentro de las aljamas: ¿portarla era claudicar ante los cristianos? Como ejemplo indicamos la querella en Tafalla en 1491 entre Gento Cortés y Benjamín Amato: el primero apuñaló al segundo en la sinagoga en el hombro “do traya la senal en el manto”, en defensa del orgullo judío. JIMENO, J. M^a (2000), “Tafalla. Judería y sinagoga”, en *Príncipe de Viana*, 220. Pamplona: Gobierno de Navarra, p. 387.

⁶³⁷ Extraído de SUÁREZ FERNÁNDEZ (1964), p. 166. Más sobre los derechos de la venta de la carne en ZAPATERO, M. (2012), “Cabildos catedralicios y municipios tras las rentas de las carnicerías. Litigios y concordias”, en *Cuadernos de Historia de España*, 85-86. Buenos Aires: UBA, pp. 783-792.

⁶³⁸ Extraído de SUÁREZ BILBAO (2000), p. 414. De las cortes de Toledo emana no solo normativa muy dura, sino un espíritu antijudío palpable en cada artículo: “... el clima de hostilidad hacia las

No tuvo un efecto muy notorio en Toledo, pues los judíos vivían en un espacio bien delimitado, pero los pocos que habitaban fuera debieron integrarse en la judería, de la que solo podrían salir de manera justificada (asistencia a un juicio, actividades comerciales, un entierro, etc.). No hubo como en otras villas, sin embargo, una reubicación de los judíos, que permanecieron hasta el final en el mismo lugar que ocupaban desde tiempos inmemoriales. A finales del siglo XV las familias judías más importantes en Toledo eran los Abulafia, los Abengato, los Abenxuxen y los Abudarham, y la comunidad contaba con unas 1000 personas⁶³⁹. Continuaba planeando sobre ellos, por poca fuerza que tuvieran en ese momento, la sombra de la usura. Era un estereotipo que no se quitaron nunca de encima. Según creía Vicens Vives, sin embargo, en Castilla tenía cierta justificación ese mito, pues mientras en el resto de territorios en los que estaban presentes su papel como usureros descendió desde finales del siglo XIV, en tierras castellanas los hebreos siguieron siendo los dueños de gran parte de la moneda en circulación, por lo que su poder para alterar el precio de las cosas era notable⁶⁴⁰. La usura, por otra parte, era intrínseca a las necesidades financieras del momento. Las leyes la intentaban frenar, pero la privacidad contractual impedía un control absoluto y muchos prestamistas abusaban con los intereses, al igual que muchos prestatarios aprovechaban la popularización del problema para acusar de usurero, de manera insidiosa, a su prestamista, y así conseguir una sentencia favorable en los pleitos. En la asamblea de representantes judíos celebrada en Maqueda, en 1484, se acordó un pago a los Reyes Católicos de 4.000 castellanos de oro como compensación por la usura cometida hasta entonces, a cambio de que se amnistiase a los judíos encausados por tal delito⁶⁴¹.

La Inquisición se estableció en Toledo en 1485, aunque en Ciudad Real actuaba desde 1483. ¿Por qué el retraso? Dos causas se defienden: una, la oposición del arzobispo Carrillo ante la amenaza de ver reducida su competencia en la lucha contra la herejía; dos, la oposición de los conversos, algunos muy poderosos. A pesar de su tardanza, la labor inquisitorial fue muy productiva, en opinión de Francisco de Pisa:

Desde luego que se fundo en esta ciudad el santo Oficio, se comenzó a sentir gran prouecho, por se auer mediante el extirpado y arrancado de rayz los rastros y reliquias, que auian quedado de ludios y Moros que fueron echados y desterrados de la ciudad,

minorías religiosas, y en concreto hacia los judíos, constituye una de las dimensiones más importantes de las Cortes de 1480, porque procede, no de la autoridad de los reyes, sino de las demandas de los procuradores". SUÁREZ BILBAO, F. (2009), *El origen de un estado: Toledo 1480*. Madrid: Sanz y Torres, p. 228.

⁶³⁹ LEÓN TELLO (1993), p. 101.

⁶⁴⁰ VICENS VIVES (1979), p. 261.

⁶⁴¹ SUÁREZ BILBAO, F. (1993), "Los procesos sobre la usura presentados contra la comunidad judía ante el Consejo Real: 1476-1492", en VV. AA., *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*. Valladolid: Junta de Castilla y León, vol. I, pp. 309-320.

y del reyno: y por la misericordia de Dios, auer quedado en nuestros tiempos libre de las pestíferas sectas e errores⁶⁴².

La llegada del santo oficio a la ciudad elevó la tensión interreligiosa⁶⁴³. La presencia de los inquisidores se debía, en buena parte, al influjo de los judíos sobre los conversos: su cercanía impedía la ruptura con su pasado. Además, muchos judíos (al igual que los cristianos⁶⁴⁴) aparecerán en los procesos como testigos y declararán no pocas veces contra sus antiguos correligionarios. Se vivieron unos años en los que cualquiera podía arruinar la vida de su vecino con una delación que no tenía por qué basarse en hechos reales, simplemente en un rumor o en insidias personales; y además el hecho denunciado no tenía por qué ser actual, podían juzgar a un sospechoso por ponerse ropa limpia un sábado treinta y cinco años antes⁶⁴⁵. Fue un tiempo de angustia generalizada.

A finales del siglo XV Toledo contaba aproximadamente con 30.000 habitantes⁶⁴⁶. León Tello ofreció el listado de las familias judías, 202, que permanecían en la ciudad⁶⁴⁷. La antigua judería era demasiado grande para ellos y se encontraba ocupada por conversos y cristianos viejos. El final de esta espiral decadente la conocemos. En 1492 el judaísmo desapareció de Toledo, dejando atrás muchos siglos de historia y un importante patrimonio cultural y material⁶⁴⁸. Los Reyes Católicos, como narró De Pisa,

⁶⁴² DE PISA (1974), p. 40.

⁶⁴³ Tuvo otras consecuencias políticas que pueden seguirse en DEDIEU, J.-P. (1991), "Tolède siège de l'Inquisition. Le rôle du Saint-Office dans la fonction de capitale régionale" en *Tolède et l'expansion urbaine...*, pp. 191-204.

⁶⁴⁴ El IV concilio de Letrán, mucho antes de los hechos que narramos ahora, estableció la figura delictiva del "fautor de herejes", que era el cristiano que trataba con, apoyaba a u ocultaba herejes, y al que se le consideraba tan peligroso como ellos. Con distintos nombres se mantendrá esta figura delictiva en los manuales de la Inquisición de los siglos posteriores. MITRE, E. (2013), "Integrar y excluir (comunidad y excomunidad en el Medievo)", en *Hispania Sacra*, 65. Madrid: CSIC, pp. 529-530. Véase también el capítulo "Herejes, fautores y conniventes", en OLIVER, A. (1957), *Táctica de propaganda y motivos literarios en las cartas antiheréticas de Inocencio III*. Roma: Regnum Dei, pp. 105-116.

⁶⁴⁵ Así le ocurrió al pobre Juan González Pintado, vecino de Ciudad Real. La denunciante, María González, declaró que "guisaban de comer del viernes para el sábado". En KAMEN, H. (2010), "El juicio a los judíos conversos: la Inquisición y la comunidad", en MUÑOZ MACHADO, S. (ed.), *Los grandes procesos de la historia de España*. Madrid: lustel, pp. 206-207. Todos los autores coinciden en que no fueron años de tranquilidad: "La Inquisición se estableció en España varios años antes de la decisión final de expulsar a los judíos. En aquellos terribles doce años, conversos y judíos por igual sufrieron la creciente ola de antisemitismo". KAMEN (1999), p. 60.

⁶⁴⁶ LADERO, M. Á. (2010), *Ciudades de la España medieval*. Madrid: Dykinson, p. 31.

⁶⁴⁷ LEÓN TELLO (1979), vol. I. p. 279. Sobre el número de judíos que abandonaron Toledo en 1492 hemos leído cifras muy dispares, y nos quedamos con la crítica que hizo Porres a la tendencia a exagerar: si se hiciera caso a algunas publicaciones, "80.000 hebreos nos dan ocho personas por metro cuadrado y, por tanto, no habría habido expulsión, pues hubieran muerto asfixiados". PORRES MARTÍN-CLETO, J. (1994), "Consideraciones sobre la expulsión de los judíos", en *Toletum*, 31. Toledo: Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, p. 73.

⁶⁴⁸ Sobre los bienes que dejaron en Toledo, véase CASTAÑO, J. (2006), "La encuesta sobre las deudas debidas a los judíos en el arzobispado de Toledo (1493-96)", en *En la España Medieval*, 29. Madrid: Universidad Complutense, pp. 288-309.

limpiaron de sus reinos la “horrura ludyca”⁶⁴⁹. Según el cronista, provocó un claro perjuicio económico, pero el dinero no era lo más importante:

Y aunque esta gente era de grande prouecho alas rentas reales, y fisco, tuvieron los Reyes mas atencion al bien de las almas⁶⁵⁰.

Para finalizar este epígrafe utilizamos un resumen de las andanzas de los judíos en Toledo, escrito por Hans Christian Andersen en su visita a la judería en 1862:

Brillantes lagartijas con dibujos de colorines y oro corren por aquí, entrando y saliendo por las rendijas de este patio cargado de recuerdos. Aquí vivieron, practicando su fe y sus costumbres, las gentes de Israel; aquí fueron toleradas por algún tiempo, mas llegaron los días de tribulación, fueron insultados, fueron maltratados por los cristianos; por eso se rebelaron contra ellos y los vendieron a los árabes, hecho del que los cristianos se vengaron durante muchas generaciones⁶⁵¹.

3.2. LA VIDA EN LA ALJAMA

ORGANIZACIÓN Y PENA DE MUERTE

Imaginemos. Es lo que siempre están obligados a hacer los historiadores. Su papel es el de recoger los vestigios, las huellas dejadas por los hombres del pasado, establecer, criticar escrupulosamente un testimonio. Pero esas huellas, sobre todo las que han dejado los pobres, la vida cotidiana, son ligeras y discontinuas. Respecto a tiempos lejanos como estos que de aquí se trata, son rarísimas. Sobre ellas se puede construir un armazón, pero muy endeble. Entre esos pocos puntales permanece abierta la incertidumbre⁶⁵².

Las palabras de Duby nos introducen en la aljama⁶⁵³. Los judíos de Toledo se regían por una normativa propia, aunque les afectaban otras externas, impuestas desde el municipio, la catedral, la corona e incluso el papado. El orden público, la recaudación de impuestos y la justicia dentro de la cerca eran competencias que el rey transfería a

⁶⁴⁹ No del todo, pues el criptojudasismo continuó en la Península muchos años más, como podemos comprobar, entre otros, en SIERRA, J. (2005), *Procesos en la Inquisición de Toledo (1575-1610)*. *Manuscrito de Halle*. Madrid: Trotta, pp. 61-72.

⁶⁵⁰ DE PISA (1974), p. 214.

⁶⁵¹ Extraído de VILLAR GARRIDO, A. y VILLAR GARRIDO, J. (1997), p. 290.

⁶⁵² DUBY, G. (1981), *Europa en la Edad Media*. Barcelona: Blume, p. 13.

⁶⁵³ Un buen resumen de la organización y funcionamiento de la aljama lo encontramos en MORENO KOCH, Y. (2002), “Organización de las aljamas españolas”, en VV. AA., *El legado de los judíos al Occidente europeo. De los reinos hispánicos a la monarquía española*. Pamplona: Gobierno de Navarra, pp. 135-142.

las aljamas. Ambas partes ganaban. La corona reducía costes y preocupaciones y las autoridades aljámicas controlaban a los suyos, hasta el punto de que decidían no solo sobre aspectos religiosos o familiares, sino incluso sobre su vida y su muerte. Articulaban su ideario a través de las *taqqanot*⁶⁵⁴, donde publicaban sus preceptos para mantener la cohesión y el orden social y moral, ofrecer todo lo necesario para desarrollar un proceso vital completo dentro del judaísmo y establecer vías de comunicación fluidas con los agentes externos. Había que relacionarse con los otros, musulmanes y cristianos, y a la vez evitar su *contaminación*. Difícil reto tratándose de una ciudad tan heterogénea y bulliciosa como Toledo⁶⁵⁵. Las aljamas estaban interconectadas, pero en principio funcionaban de manera autónoma. Los estatutos comunales debían aprobarse en cada una de ellas, aunque la figura del *rab* mayor asumía competencias globales, como las relaciones fiscales con el reino. Para asuntos propios era la aljama la que debatía, organizaba y gestionaba. Se ocupaba de los edificios comunales, del orden y la justicia, del reparto y cobro de impuestos, del trabajo público, de las celebraciones, los ritos y las ceremonias, del comportamiento y la moral y de la asistencia a necesitados⁶⁵⁶. Nada escapaba a su control, porque controlar significaba asegurar la cohesión, y con ello el futuro, de la comunidad. En una aljama tan grande como la de Toledo resultaban poco operativas las discusiones en asamblea abierta, por lo que se establecieron poderes delegados repartidos en

⁶⁵⁴ Roitman nos aclara la terminología: “El término hebreo *takana* pl. *takanot* significa ordenanzas o regulaciones, que indican cómo se cumple una ley (*jok*). Un *takanón* es un reglamento que de hecho complementa o corrige (*letaken* también es corregir) una ley ya existente”. ROITMAN (2008), p. 374.

Además de las *taqqanot* de Valladolid, ya tratadas en este trabajo, y las de Toledo y Molina, de las que hablamos en el siguiente epígrafe, fueron muy importantes las de Tudela (1287-1305). Al contrario que las de Valladolid, tuvieron un carácter local, pero fueron modelo para muchas otras normativas. Recogidas en LACAVE, J. L. (1998), *Los judíos del Reino de Navarra. Documentos hebreos 1297-1486*. Pamplona: Gobierno de Navarra. CSIC, pp. 23-43.

⁶⁵⁵ Una ciudad con grupos sociales muy dispares, con una historia caracterizada hasta el siglo XVI por “l’assimilation ou la disparition des groupes minoritaires”. MOLÉNAT, J.-P. (1989), “Quartiers et communautés à Tolède (XIIe-XVe siècles)”, en *En la España medieval*, 12. Madrid: Universidad Complutense, p. 163.

⁶⁵⁶ Sobre esto último puede consultarse ASSIS, YOM TOV (1992), “Bienestar social y asistencia mutua en las comunidades judías españolas”, en BEINART, H. (ed.), *El Legado de Sefarad*. Jerusalén: Magnes, pp. 326-354. Sobre la asistencia a los más desfavorecidos hay mucha constancia documental, pero no es necesario recurrir a ella, porque es uno de los principios básicos del judaísmo. Un detalle representativo es la *hevrá qadisá*, la cofradía encargada de la preparación del cadáver para el entierro (lavado, amortajamiento...) atendiendo así a los que no dispusieran de dinero para pagar este servicio, o a los que hubiera sorprendido la muerte estando de paso. Hinojosa escribió que la labor de estas cofradías salvaguardaba el orden social: “Esta labor asistencial comunitaria permite disminuir un tanto las desigualdades sociales existentes en el seno de la sociedad judía, frenando posibles tensiones y crisis sociales, que en nada beneficiaban la estabilidad de las aljamas”. HINOJOSA, J. (1999), *Los judíos en tierras valencianas*. Valencia: Diputació, p. 82.

Sobre la atención a los desamparados en el ámbito cristiano, como referencia comparativa, puede consultarse CANTERA MONTENEGRO, M. (2014), “Miedo a la soledad y al desamparo. Algunas respuestas de la sociedad y del hombre medieval”, en *En la España Medieval*, 37. Madrid: UCM, pp. 363-375.

diversos cargos (adelantados, ancianos y jueces), en teoría elegidos por todos⁶⁵⁷. En la práctica, el poder se repartía atendiendo a los intereses de las grandes familias y los cargos recaían en quienes poseían influencia, prestigio, instrucción, patrimonio y tiempo libre. Algunos incluso intentaban aprovechar su posición en la corte para conseguir prebendas en la judería⁶⁵⁸.

La autonomía en las decisiones judiciales, un hecho, y la unificación en los criterios, una aspiración más o menos lograda, eran dos signos distintivos de las autoridades aljámicas y, según Suárez Bilbao, un principio fundamental de supervivencia de la comunidad⁶⁵⁹. Mientras la sociedad cristiana desarrollaba un corpus judicial muy farragoso, trufado de privilegios y derechos especiales, el judaísmo intentaba homogeneizar lo máximo posible su normativa. Y la norma surgía de la fuente más utilizada del derecho judío: la literatura talmúdica⁶⁶⁰. Al mismo tiempo, se adaptaban al momento y al lugar. Un ejemplo muy ilustrativo es la costumbre de la poligamia, mucho más extendida bajo dominio musulmán que en territorio cristiano⁶⁶¹. En Toledo y en toda Castilla disfrutaron de una gran autonomía hasta 1380, con imposición de pena de muerte incluida⁶⁶², algo que sorprendía incluso a otros judíos que llegaban a Castilla, como el rabino de Toledo Asher ben Yehiel:

Me habéis asombrado consultándome un caso de Derecho penal, pues en ningún país de que tenga yo noticia, excepto aquí en España, juzgamos los delitos penales. Cuando vine acá, quedé muy sorprendido, preguntándome cómo era posible que los judíos juzgaran delitos penales sin que exista el Sanhedrín. Se me dijo que era por licencia real y que además la Aljama juzga estos casos con el fin de salvar vidas, pues mucha más sangre sería derramada si los juzgaran los cristianos. Entonces yo autoricé que siguiera

⁶⁵⁷ Una forma de organización que fue imitada: “A lo largo del siglo XIII, el régimen oligárquico se impuso primero en las grandes aljamas, como Toledo. Desde estas, se extendió a las pequeñas juderías de zonas rurales. El hecho puede considerarse una mera imitación; aunque también evidencia la influencia que ejercían las grandes aljamas sobre las pequeñas”. RUIZ GÓMEZ, F. (1994), “Juderías y Aljamas en el mundo rural de la Castilla medieval”, en *Xudeus e conversos na história*, vol. II, pp. 111-152.

⁶⁵⁸ Ocurría en todos los lugares. De esta forma lo denunciaba el italiano Obadyah de Bertinoro en su visita a la judería de Palermo: “Y tal cosa es una trampa y escándalo para este pueblo, pues se alzan hombres impíos, asimismo destructores, que van al virrey y se presentan ante él con regalos para que los eleve al rango de árbitros; y cuando dan el dinero y se alzan con el cargo, dan al virrey todos los ingresos de la sinagoga y parte de los ingresos de la comunidad que caen en sus manos, para que los mantenga en el puesto, y ellos hacen lo que quieren”. En MAGDALENA, J. R. (1987), *Relatos de viajes y epístolas de peregrinos judíos a Jerusalén*. Sabadell: AUSA, p. 103.

⁶⁵⁹ SUÁREZ BILBAO (2000), p. 129.

⁶⁶⁰ PÉREZ BUSTAMANTE, R. (1997), *Historia del Derecho Español. Las Fuentes del Derecho*. Madrid: Dykinson, p. 83.

⁶⁶¹ Si bajo dominio islámico los judíos practicaron asiduamente la poligamia, en los reinos cristianos “tomaron la decisión de prohibirse a sí mismos la poligamia para evitar causar escándalo en la comunidad cristiana”. SUÁREZ BILBAO (2000), p. 125.

⁶⁶² El único lugar de Europa con una autonomía judía tan grande como la hispana era Polonia. SHAHAK (2002), p. 160.

*esta costumbre, pero nunca estuve de acuerdo con ellos sobre la pérdida de vidas humanas*⁶⁶³.

La pena de muerte era decretada por el *bet-din* (tribunal judío), aunque el ajusticiamiento recaía en los verdugos cristianos, previa autorización real. Cuando no pudieron aplicarla, la pena máxima fue el *herem* (excomuniación), que conllevaba la expulsión de la aljama y la imposibilidad de recibir sepultura en cementerio judío. La herramienta de control que suponía esa capacidad de impartir justicia a nivel criminal fue utilizada muchas veces de manera arbitraria, con una línea de separación muy difusa entre el delito y el pecado. Las penas, por regla general, eran muy duras, con castigos como la amputación de la nariz, la lengua o las manos⁶⁶⁴, marcas con hierros candentes y azotes, hasta cien, que podían provocar la muerte⁶⁶⁵. Los jueces no solo podían ser crueles y parciales, también estaba muy extendido entre ellos el cohecho y la prevaricación⁶⁶⁶. Meir ha-Leví Abulafia se quejaba porque “los jueces tratan distintamente un juicio y otro: hacen que en el juicio suba la balanza de la justicia con el platillo vacío, y al rebosante en verdad hacen bajar”⁶⁶⁷. Maimónides también advirtió en la *Mishné Torá* que el juez “tiene prohibido conducirse con frivolidad con la gente, aunque sean ignorantes”⁶⁶⁸. Mucho tiempo después continuaba el problema. Las *taqqanot* de 1432 intentaron poner coto a estas prácticas:

... ordenamos que algun juez non mande prender cuerpo de judío nin judía, salvo si fuere por escribto firmado de su nombre e de testigos; e si tal prisión non fuere por

⁶⁶³ Extraído de BAER (1981), vol. I, p. 252.

⁶⁶⁴ ¿Se podía reconstruir un miembro amputado en la Edad Media? Saliéndonos de nuestro ámbito de estudio apuntamos un interesante artículo que informa del caso de una mujer que acudió a un cirujano portugués en busca de una reconstrucción estética. En una agresión le habían amputado la nariz, el labio superior y parte de la lengua. DEL VAL, M^a I. (2012), “La reconstrucción de una nariz amputada en la década de los ’70 del siglo XV, en Portugal”, en *Cuadernos de Historia de España*, 85-86. Buenos Aires: UBA, pp. 769-781.

⁶⁶⁵ En los documentos aparece la “forma judaica” de ejecución, que consistía en colgar al reo por los pies, lo que alargaba la agonía hasta tres días. LURIA, I. (1988), “Complicidad criminal: un aspecto insólito de convivencia judeo-cristiana”, en CARRETE, C. (ed.), *Actas del III Congreso Internacional. Encuentro de las tres culturas*, p. 102. Hay quien, como Castro, cree que estas penas son un antecedente del proceder de la Inquisición española: “... es lícito y razonable sospechar que los nuevos y extraños procedimientos de la Inquisición española sean una adaptación de los usuales en las aljamas, y que el vehículo para tal mudanza se halle en los numerosos judíos que, en el siglo XV, llegaron a ser obispos, frailes y aun miembros del Consejo Supremo de la Inquisición”. CASTRO (2001), p. 521. Las penas establecidas en el Antiguo Testamento son recogidas en el trabajo ya aludido VEGAS (2004), “La ley en el Antiguo Israel”. Eran la pena capital, el destierro, la flagelación, la ley del talió, multas y la esclavitud.

⁶⁶⁶ Algo que no debemos limitar a los judíos. En el ámbito cristiano se sufría igual: “En la Edad Media, a pesar de los escritos de cronistas y pensadores de todo tipo que defendían las virtudes de la justicia, esta era concebida como un instrumento de poder por aquellos que tenían capacidad para manejarla. No existía lo que hoy denominamos un *estado de derecho*. Ante los medios coactivos y de presión que determinados individuos *poderosos* tenían la capacidad de desarrollar sobre los jueces, los testigos, etc., los recursos legales del estado o no existían o se mostraban obsoletos”. LÓPEZ GÓMEZ, Ó. (2005), “Abusos de poder y desacato a la justicia en el ámbito urbano medieval: Toledo (1085-1422)” en *Historia. Instituciones. Documentos*, 32. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 244.

⁶⁶⁷ En SÁENZ-BADILLOS (1998), p. 228.

⁶⁶⁸ MAIMÓNIDES (1982), p. 308.

*denuncia, o calumnia o derecho criminal, que sea obligado de dar razon en las otras cosas porqué lo mandó prender*⁶⁶⁹.

Para la imposición de la pena se tenían en cuenta dos factores: la gravedad del delito y su visibilidad. Así lo indicó Maimónides en la *Guía de perplejos*:

*Pecador insolente es aquel que no solo delinque con premeditación, sino que lleva su imprudencia y audacia hasta trasgredir la Ley en público (...) sin género de duda es acreedor de la muerte*⁶⁷⁰.

Se perseguían con más decisión los delitos que atentaran contra el judaísmo (religiosos) o la comunidad (sociales), y no se penaba igualmente un delito que no traspasara los muros de la judería que otro que desprestigiara al grupo⁶⁷¹. Se consideraban los más graves el adulterio, la idolatría, el homicidio y el asesinato. Según Maimónides, no debían pensarse igual los delitos cometidos directamente que los realizados con una persona interpuesta: si se enviaba a un intermediario para cometer la fechoría, la pena debía ser menor⁶⁷². Otro de los más graves delitos era la malsinería, que se producía, por ejemplo, al acudir a tribunales cristianos para casos que afectaban exclusivamente a litigantes judíos, o al testificar contra un judío en un juicio mixto, o al efectuar cualquier acto o declaración que, injustamente, perjudicara a un judío o a la comunidad⁶⁷³. La malsinería podía provocar la condena a muerte,

⁶⁶⁹ Extraído de MORENO KOCH (1987), p. 49.

⁶⁷⁰ MAIMÓNIDES (1983), p. 503

⁶⁷¹ Una viuda judía de Coca se quedó embarazada de un cristiano en 1319. Don Juan Manuel decidió que el caso era competencia del tribunal judío. El médico judío de don Juan Manuel, Yehuda ibn Wakar, propuso al rabino Asher ben Yehiel de Toledo cortarle la nariz, con la siguiente justificación: "Todos los pueblos de los alrededores de Coca hablan de ello, y las conversaciones sobre esa pérdida han corrido por todas partes, con lo cual nuestra religión se ha hecho despreciable". En BAER (1981), vol. I, p. 252. ¿Cómo acabó el caso? Según Kriegel, el denunciante recibió el visto bueno, "laconique mais ferme du rabbin de Tolède" ("laconico pero firme del rabino de Toledo"). KRIEDEL, M. (1979), *Les Juifs à la fin de la Moyan Age dans l'Europe méditerranéene*. París: Hachette, p. 116. El episodio también se recoge en CASTAÑO, J. (2005), "Viudas al límite: vidas judías en la Castilla medieval", en MACÍAS, U. e IZQUIERDO, R., *El judaísmo, uno y diverso*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 194-201.

⁶⁷² "Todo aquel que ha matado a un semejante con su propia mano, abatiéndolo con una espada o con una piedra que lo mató, o estrangulándolo hasta que murió, o quemándolo vivo, en todo caso en que lo haya matado por sí mismo, es ejecutado por el Tribunal. En cambio, el que alquila un asesino para que mate a su prójimo, o envía a sus esclavos a matarlo, o lo ata y lo deja a merced de un león y otra fiera que lo mata, y asimismo el que se suicida con su propia mano, todos son culpables (...) pero el Tribunal no les aplica la pena capital". MAIMÓNIDES (1982), p. 233. Los jueces apelaban en sus sentencias a textos como este de la *Mishné Torá* y sobre todo a la literatura talmúdica, donde se encuentran explicaciones para muchos casos concretos. En el Talmud, por ejemplo, se diserta largamente acerca de si son o no asesinato los siguientes casos: mantener o tirar a alguien dentro del agua, atarlo hasta que muera de frío o de hambre, atarlo para que sea atacado por un león o mosquitos, colocarle un tonel encima hasta que muera de sed, tirarlo a un pozo con o sin escalera, matarlo de rebote con una pedrada lanzada contra una pared... En GIRÓN BLANC, L. F. (1998), *Textos escogidos del Talmud*. Barcelona: Riopiedras, pp. 191-195.

⁶⁷³ No era infrecuente acudir a un tribunal cristiano en situaciones desesperadas, ante condenas muy graves recurrir a otro tribunal es una medida lógica. Incluso, los judíos podían acusar de intromisión al propio *rab* mayor, como ocurrió en 1484, en Medina del Campo, cuando Abraham Seneor se entrometió en un pleito por asesinato. Yuçe de León, padre del fallecido, consiguió que el Consejo

dependiendo de la gravedad y reincidencia, y en todo caso el malsín se convertía en un ser despreciable abocado al ostracismo social⁶⁷⁴. Decretar pena de muerte no era algo caprichoso; no solo por la vida en juego, también por las elevadas tasas que debía abonar la aljama por el derecho a ejecutar la pena, el traslado del condenado, su encarcelamiento y la propia ejecución. Se compensaba imponiendo una multa a la viuda del malsín, pero en ningún caso cubría los gastos totales. Cuando se decretaba pena de muerte, por lo tanto, la comunidad estaba plenamente convencida de su oportunidad⁶⁷⁵.

A pesar de la prohibición de las cortes de Soria de 1380, las autoridades judías no renunciaron a la pena capital. Así se expresaban 52 años después, en las *taqqanot* de Valladolid, sobre la malsinería:

Porquanto es merçed del dicho senior rey, Dios el guarde, prolongue los días de su reinado, que nuestros pleitos, así çiviles como criminales, sean librados por las leyes

Real pidiese a Seneor “que no se entremetiese a conosçer dello”. También podían pedir cartas de perdón y cartas de defendimiento reales. En 1483 lo hizo Rabí Hospina, porque si no sus enemigos “le ferirán o matarán o lysiarán o prenderán o farán otros algunos males e daños e desaguisados en su persona e bienes”. Otra reacción desesperada, la que tomó Rabí Samuel Amigo, es convertirse al cristianismo para evitar la justicia judía. Había sido condenado por adulterio, y al obtener la libertad como cristiano huyó para evitar represalias de los judíos. En GARCÍA CASAR, M^a F. (2000), “Tensiones internas de las aljamas castellanas”, en VV. AA., *Movimientos migratorios y expulsiones en la diáspora occidental. Terceros encuentros judaicos de Tudela*. Pamplona: Universidad Pública de Navarra, pp. 74-76. La persecución de la malsinería fue constante, y se acrecentó especialmente en tiempos convulsos, cuando más importante era el control y la coacción social en las aljamas. Kriegel destacó como uno de los fines de las *taqqanot* de Valladolid la “poursuite impitoyable des délateurs” (“persecución implacable de los delatores”). KRIEGL (1979), p. 113. También denunciaban a los malsines las *taqqanot* de Tudela: “Además, acordó [la aljama] que cuando se resolviere el asunto del testimonio o de la malsindad, la aljama anatematizará en todas las sinagogas de esta ciudad, en un sábado, el nombre de aquel individuo que hubiere dado tal testimonio o que hubiere malsinado tal malsindad, y anatematizará su nombre con gravedad hasta el final de 50 años”. En LACAVE (1998), p. 33. Por otra parte, las autoridades cristianas intentaban facilitar a los judíos que superasen esa barrera interna. Los Reyes Católicos, en 1489, se quejan de que la aljama de Toledo castigara a los judíos que acudieran a la justicia de la ciudad, “pues diz que los desconmesays, e quytais la lunbre y el pan e la besyndad”. Ordenan que “de aquí adelante dexedes e consyntades a qualesquier judios de la dicha aljama que vengan a se quejar cada e quando quisieren ante el corregidor e alcaldes de dicha cibdad”. En LEÓN TELLO (1963), pp. 84-85.

⁶⁷⁴ A no ser que hubiera tantos que ya no destacara, como ocurría en la aljama de Palermo a finales del siglo XV, según se quejaba Obadyah de Bertinoro, de visita en la ciudad: “Y allí hay muchos delatores entre los judíos, y cometen este delito como con autorización y se malsinan uno al otro públicamente, siempre, a diario, y no se avergüenzan. Y si alguien odia a su compañero, le hallará cosas malas que ni existieron ni se cometieron”. En MAGDALENA (1987), p. 102.

⁶⁷⁵ A los cristianos tampoco les resultaban baratas sus propias condenas a muerte: “Las ejecuciones capitales suponían un elevado gasto para las arcas públicas de una localidad, lo que no permitía aplicar este tipo de condenas con demasiada frecuencia (...) había que pagar al juez que imponía la sentencia, al verdugo que la ejecutaba, al carpintero que construía el patíbulo y la horca, a la guardia que custodiaba el cadáver para evitar que los familiares, deudos o compinches lo hurtaran impidiendo su exposición, o a la iglesias por el entierro y honras de los *delincuentes indigentes*”. BAZÁN, I. (2012), “La utilidad social del castigo del delito en la sociedad medieval: *para en exemplo, terror e castygo de los que lo ovyesen*”, en LÓPEZ OJEDA, E. (coord.), *Los caminos de exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, p. 468.

delos judios (...) ordenamos que algun judio o judia non traya asu compañero, nin aotro judio nin judia ante algun alcalde nin otro juez eclejastico nin seglar de fuera de nuestra ley (...) E cual quiere que fuere transgresor de esto, sea anatemizado y excomulgado (...) y no será enterrado en tumba de Israel.

“Si non le pudieren matar” ofrecían alternativas:

... si algun judio fuere denunciador de cuerpo del judio o judia o su dinero en poder de no judio o no judia, y no se aclara con testigos sino con pretextos (...) que le sellen la frente con sello de freir o ardiendo (...) si es considerado denunciador tres veces por dos testigos autorizados, que le faga matar el Rab dela Corte, Dios le guarde, con ley de Israel, por medio del justicia del dicho senior rey, Dios le guarde; e si non le pudieren matar o sellar la frente o le açotar porse defender, den le todas las penas que le pudieren dar, e lo pregonen en todo el lugar por denunciante y malsín, porque todos los judios se aparten dél⁶⁷⁶.

¿Realmente perdió la aljama la potestad de juzgar causas criminales en 1380? La normativa legal así lo indica⁶⁷⁷; pero en las cortes de Madrigal, de 1476, los procuradores se quejaron de lo contrario ante Isabel la Católica:

... sauemos que el dicho sennor rrey vuestro hermano dió sus cartas e poderes para algunos judios e moros para que fuesen jueçes e alcaldes mayores e touiesen jurisdicïon entre los judios e los moros, e aun se diçe que vuestra alteza eso mismo ha dado sus cartas (...) se entremeten de cognosçer de las causas çeuiles e criminales, el juez de los judios entre los judios, e el juez de los moros entre los moros, lo qual es contra toda justïcia e rrazon⁶⁷⁸.

Kriegel también dudaba que la normativa de las cortes de Soria se hubiera respetado; señalo que, quizá, fue una supresión temporal, que la competencia de aplicar justicia criminal se reanudó más tarde, y que solo fue abolida definitivamente en 1480⁶⁷⁹. Pero

⁶⁷⁶ Extraído de MORENO KOCH (1987), pp. 49-55.

⁶⁷⁷ No solo leyes locales, también bulas papales como la de Benedicto XIII en 1415 contra los judíos hispanos: “... y mandamos que de hoy más ningún judío, cualesquiera que sean los privilegios, de que estuviere adornado, puede hacer oficio de juez en ningunas causas criminales, civiles ni otras algunas, ni aun contra aquellos, que suelen ellos llamar *malsines*”. En AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. II, p. 636.

⁶⁷⁸ La reina les dio la razón: “A esto vos rrespondemos que nos plaze (...) e rreuocamos los dichos preuilegios e cartas”. En SUÁREZ BILBAO (2000), p. 410.

⁶⁷⁹ KRIEDEL (1979), p. 117. En Egipto los judíos disfrutaban también de bastante autonomía jurídica a finales del siglo XV, si seguimos la narración del judío italiano Mesulam de Volterra: “La autoridad del Nagid es para todos los estados del rey, y para todo el reino, sobre los judíos, tanto en las cuestiones criminales como en las civiles, y no hay apelación en sus palabras”. MAGDALENA (1987), p. 60. Más sobre viajes en GUTWIRTH, E. (1997), “Viajes y viajeros hispanojudíos en la Baja Edad Media”, en *Viajes y viajeros en la España medieval*, pp. 291-308. Madrid: Polifemo: “La impresión general es la de una sociedad más viajera, mejor preparada y más consciente de su subjetividad, de su pertenencia a la comunidad local y, paradójicamente, más consciente de la relatividad de las culturas” (p. 308). También puede consultarse SIBON, J. (2013), “*Itineraria juifs du XIIe. siècle. La pratique religieuse de l'autre dans les sifrei massa'ot*”, en MARTÍNEZ GÁZQUEZ, J. y TOLAN, J. V. (eds.), *Ritus infidelium*.

se conocen algunos casos posteriores, no necesariamente clandestinos, en los que la aljama seguía juzgando crímenes y decretando pena de muerte. El último ejemplo que hemos encontrado es de 1486⁶⁸⁰, lo que nos induce a pensar que lo debieron hacer hasta la expulsión.

No obstante, la mayoría de los juicios se resolvían con leves multas o castigos. ¿La delincuencia judía se diferenciaba de la cristiana o la musulmana? Si nos apartamos de los delitos propios de cada religión, la mayoría de transgresiones eran las propias de su lugar y su tiempo⁶⁸¹. Las faltas y delitos menores más habituales eran no respetar algún precepto religioso, sobre todo durante el *sabat*, o faltar a la oración en determinados momentos. También el impago de deudas, los atentados contra el honor, los insultos, las riñas y las agresiones. Los hurtos y los robos estaban muy presentes en los tribunales, así como los asaltos⁶⁸². Igualmente, el falso testimonio, la desobediencia y falta de respeto a las autoridades y empleados públicos. La violencia doméstica no se penaba, salvo si provocaba daño grave o muerte. La violación se podía solventar obligando al agresor a casarse con la agredida, si era soltera⁶⁸³. Encontramos también infracciones económicas, estafas, adulteración de productos para la venta, manipulación de pesas y balanzas, impago de tasas y deudas e incumplimiento de contratos. Respecto a esto último, leemos un documento muy interesante en el que los dos judíos firmantes de una compra-venta aceptarían las leyes no judías en caso de conflicto:

*El vendedor declara legal que el que posea este documento reclame las consecuencias (...) por medio de cualquier ley que elija el tenedor de este documento, ya por la ley de Israel ya por la ley de otros pueblos y por cualquier medio que pueda, sea jurídico o no jurídico*⁶⁸⁴.

Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 57-72.

⁶⁸⁰ En Zamora, Rabí Simuel Valançia, juez de la aljama, condena a morir lapidado a Rabí Saúl. La Chacillería aprobó la pena. En GARCÍA CASAR (2000), pp. 73-74.

⁶⁸¹ “El hecho de pertenecer a un pueblo específico no determina el modo de entender las infracciones más bajas”. REDONDO JARILLO (2010), p. 248. En este artículo aparece un muy completo estudio de la organización y el funcionamiento de la justicia para los judíos castellanos (pp. 272-291). También véase SUÁREZ BILBAO, F. (1995), “La comunidad judía y los procedimientos judiciales en la Baja Edad Media”, en *Cuaderno de Historia del Derecho*, 2. Madrid: Editorial Complutense, pp. 99-132.

⁶⁸² En la *Mishné Torá* encontramos dos referencias interesantes: “Si un hombre hiere a su prójimo, debe pagarle cinco cosas, a saber: daños, sufrimientos, curación, tiempo perdido y humillación”. “¿Quién es un ladrón? El que toma lo que es propiedad de otro en secreto y sin conocimiento de los dueños, como el que introduce la mano en el bolsillo de su semejante y toma su dinero sin que el dueño vea, y así toda acción por el estilo. Pero el que toma abierta y públicamente, por la fuerza física, no es ladrón sino asaltante”. MAIMÓNIDES (1982), pp. 226 y 213.

⁶⁸³ En ocasiones la violación estaba bien planeada: el asaltante accedía así al matrimonio con la violada. Esa pudo ser la idea que empujó a Jato Abemayor a agredir a Misol, judía de Zamora: “E por fuerza e contra su voluntad de la dicha Misol la corrompió e desfloró e estrupó su virginidad. E que después de lo aver asy fecho, dis que le dixo que se casaria con ella, e que le auia dado palabra de casamiento”. En REDONDO JARILLO (2010), p. 389.

⁶⁸⁴ Extraído de GONZÁLEZ PALENCIA (1926), vol. III, p. 566. El contrato está fechado en 1248.

Un grupo muy conflictivo, en el que recaía buena parte de las condenas, lo formaban los marginados, aquellos que por una u otra causa no se integraban en la comunidad. Castillo explica que, como ocurría en el mundo cristiano, se daba la diferencia entre el “pobre bueno” y el “pobre malo”. Los primeros merecían ayuda, porque aun con sus dificultades aceptaban el orden social; los otros resultaban despreciables porque atentaban contra el sistema. Eran “els veritables marginats, els que cerquen formes il·legals d’adaptació al món urbà”⁶⁸⁵.

RABINOS E IMPUESTOS

El tribunal de justicia funcionaba de manera autónoma, aunque se consideraba recomendable la aquiescencia del rabino en los asuntos más graves. Así leemos en las medidas que decretó el *rab* mayor Todros ibn Yosef ha-Leví Abulafia tras el episodio de Çag de la Maleha y las dudas existenciales en la aljama toledana:

*... si alguien murmura de un juez diciendo que ha fallado cierto juicio él solo, sin el consejo de un rabino, dicho juez debe ser obligado a consultar con el rabino; o mejor con dos, pero al menos con uno, para que de ese modo se esclarezca el pleito y se pronuncie la sentencia justa y verdadera*⁶⁸⁶.

El rabino, además de consultor legal y moral, dirigía los estudios bíblicos y talmúdicos⁶⁸⁷. La consideración que de su figura tenían los cristianos oscilaba entre el desprecio y el respeto, como muestran estas dos apreciaciones de un mismo autor, el cura Bernáldez. La primera de ellas hace referencia a su capacidad para sostener mentiras:

*E por que no oviesen los sinples ocasión de apartarse de su falsedad, mandáronles que cuando fuesen preguntados de algunas cosas dificultosas, que respondiesen: “nosotros no entendemos deso, mas nuestros rabíes lo responderán”*⁶⁸⁸.

Y la segunda alaba su papel en la expulsión de 1492:

⁶⁸⁵ “... los verdaderos marginados, los que buscan formas ilegales de adaptación al mundo urbano”. CASTILLO, J. (1993), “De solidaritats jueves a confraries de conversos: entre la fossilització i la integració d’una minoria religiosa”, en *Revista d’Història Medieval*, 4 (“Jueus, conversos i cristians. Mons en contacte”). Valencia: Universitat de València, p. 185.

⁶⁸⁶ Extraído de BAER (1981), vol. I, p. 207.

⁶⁸⁷ ¿Qué es un rabino? “El rabino es fundamentalmente un estudioso de los textos judíos, con autoridad reconocida para juzgar, enseñar y dirigir la vida religiosa de las comunidades judías”. TREBOLLE, J. (2001), *El judaísmo*. Madrid: Ediciones del Orto, pp. 52-53.

⁶⁸⁸ BERNÁLDEZ (1962), p. 253. Otra crítica cristiana, extraída del *Coloquio entre un cristiano y un judío*, del siglo XIV: “Todos vosotros sodes fuidores de la verdad, e quando vedes qu’el cristiano vos muestra la verdad de la Ley, echádeslo como en burla por fuir de la verda e dezides tales palabras por engañar a los sinples de tu Ley diciendo: “nuestro rabí se maravilla, ¿qué faremos nosotros?”, e por te fazer sabidor e por llevar d’ellos algund salario de tu trabajo de rabí. Así que tú e ellos, todos idos en perdición d’este mundo al infierno”. GARCÍA MORENO (ed. crít.) (2003), p. 109.

*... e los rabíes los ivan esforçando e hazían cantar a las mugeres e mancebos, e tañer panderos e adufes, por alegrar la gente*⁶⁸⁹.

En su propio ámbito, aun siendo figuras indispensables y muy valorada su labor, los rabinos recibían críticas. En el *Séfer ha-Caná we ha Peliá* un cabalista anónimo de la generación anterior a 1391 critica a los que abusan de su poder, como los ricos que “se jactan de entrar a la sinagoga bien erguidos y haciendo tintinear en sus cinturones magníficos cuchillos, con los bolsillos llenos de dinero procedente de sangre”⁶⁹⁰. Pero los rabinos no se salvan de la crítica, esos “grandes rabinos de lengua barba y grosero vientre”, que “encuentran lícito vender la Torá”. No solo ellos, también sus esposas:

*¡Ay la esposa del rabino! Pues cuando él trae el dinero que les ha sacado a los hombres y lo deja en su regazó, ella sonríe, se pasea con él y pregunta: “¿De dónde te ha venido?”. Él contesta: “Los alumnos lo han traído”. Enseguida ella le dice: “Multiplícalos, pues son pocos, y bastante es para ellos que tú les hagas rabinos, y a sus mujeres esposas de rabinos”*⁶⁹¹.

En la *Mishné Torá* Maimónides intentó aclarar muchos aspectos controvertidos del Talmud, lo que podría conllevar una menor dependencia de las interpretaciones rabínicas. La idea de que los rabinos vivían de retorcer los textos estaba muy extendida en los sectores críticos de la aljama. Si seguimos el *Séfer ha-Caná we ha Peliá*, los rabinos...

*... no captan la auténtica realidad de las palabras de los sabios y discuten sobre ellas según su opinión y llevan la verdad hacia la falsedad y dicen que todo es opinable (...) cada uno deduce de aquellas palabras la ley que quiere y la introduce en una opinión, exponiendo luego sobre ella sus puntos de vista; después viene otro y dice lo contrario de lo que ha opinado el primero, y he aquí que ambos son abominación del Señor (...) dudas del mundo y todas las leyes y normas en que te complaces, pues ¿cómo iban a surgir ante ti si no fuera por los embrollos que tú armas?*⁶⁹²

Los rabinos cobraban de la comunidad un sueldo estipulado, extraído de la caja común⁶⁹³. Para llenarla, además de las multas, las limosnas y otros ingresos (como las

⁶⁸⁹ BERNÁLDEZ (1962), p. 258.

⁶⁹⁰ En BAER (1981), vol. I, p. 295. No es la única referencia a los matones de la judería; el propio Baer escribió: “Los omes poderosos se entrometían amenazantes en todos los órdenes de la vida de los municipios y de las aljamas (...) También entre propios judíos existía ese extraordinario tipo castellano de omes poderosos que aterrorizaban a la población y obligaban a los jueces y demás miembros de la aljama a hacer su voluntad” (vol. I, p. 246). Lacave pensaba que lo que ocurría en Castilla era impensable en Europa: “... se metían en todo y lo manejaban todo: el comercio en el barrio judío, el funcionamiento sinagogal y hasta con quien había de casarse tal o cual persona”. LACAVE, J. L. (1987), *Sefarad, Sefarad*. La España judía. Barcelona: Lunwerg, pp. 38-39.

⁶⁹¹ Extraído de BAER (1981), vol. I, p. 297.

⁶⁹² Extraído de BAER (1981), vol. I, p. 299. Targarona situó a los rabinos en el grupo más conservador que, encerrados en sus círculos dogmáticos, concebían la libertad de pensamiento como un peligro. TARGARONA, J. (2012), *Moisés ben Maimón el sefardí y la cultura de los Judíos en Al-Andalus*. Córdoba: El Almendro, p. 187.

⁶⁹³ Fue en la Edad Media cuando se profesionalizó la figura del rabino. TREBOLLE (2001), p. 52.

rentas percibidas por el alquiler de inmuebles y terrenos rústicos comunales), la aljama cobraba tasas por herencias y celebración de ceremonias: circuncisión, *bar mitzvá*, bodas y entierros. Además, impuestos que gravaban el consumo, como la sisa por la compra de carne y vino⁶⁹⁴. También pagaban impuestos externos al concejo y a la Iglesia, además de otros muy variados a lo largo de su permanencia en la ciudad⁶⁹⁵. El principal impuesto era el que pagaban a la corona: la cabeza de pecho, hasta mediados del XV, y el servicio y medio servicio, en la segunda mitad de ese siglo⁶⁹⁶. La corona establecía una cuota anual para todas las aljamas y las autoridades judiegas determinaban el reparto. Primero se decidía lo que pagaba cada aljama y dentro de cada una se establecía la cantidad para cada familia. Para este y en general el resto de impuestos directos, el conflicto surgía por diferentes causas:

1. ¿Debían pagar de manera igualitaria todas las familias? ¿O en función de sus posibilidades?
2. Si pagaban más los que más tenían, ¿se decidía la cantidad según su renta o su patrimonio?

⁶⁹⁴ El cobro de la sisa de la carne y el vino se arrendaba, y la aljama reglamentaba las obligaciones del arrendador, a la vez que le protegía de la competencia desleal, como la derivada de matanza casera o carne y vino traídos de fuera. En el capítulo IV de las *taqqanot* de Valladolid se destaca como un impuesto fundamental para el mantenimiento de las comunidades: “Otro si porquanto en todos los tiempos pasados de gran tienpo acá, acostumbraron por lo general todas las qehil-lot guárdeles su Roca y su Salvador, de aber entre sí rentas de carne e de bino, lo cual es subsistencia delos qehil-lot”. En MORENO KOCH (1987), p. 85.

La sisa, por otra parte, convenía pagarla, como intuimos al conocer este incidente en Guadalajara a finales del siglo XV: “... estando el dicho Yuçe Cavallero en la plaça de la dicha çibdad con otros judíos, en la plaça de entre Santa Clara e Sant Andrés, so çiertos alledannos, e non fasiendo nin disiendo para que mal nin dapno deviera de resçeibir; e dis que lo diera el dicho Abrahan Aben Avyas al dicho Yuçe Cavallero una grand bofetada en la cara. Es que era sobre que fablava con otros sobre la sisa del aljama, disiendo quel non yva a pagar, que non creya que devya aver sysa”. En REDONDO JARILLO (2010), p. 372.

⁶⁹⁵ Como alcabalas, portazgos, tasas por comerciar con carne y el vino, treinta dineros anuales a la catedral por la traición de Judas, 600 maravedíes a la corona por “razón de chancillería” en tiempos de Alfonso X, aportación al cerco de Tarifa, pago a los Monteros de Espinosa para su protección en momentos de celebraciones en la ciudad (“que guarden los judios que no resçiban mal ni daño ni desaguisado”) además de tasas por permiso para las propia celebraciones, castellanos de oro para la guerra de Granada, manutención de la familia real cuando estaba de paso en Toledo, aposento y ropa de cama para visitantes, liberación de cautivos...

⁶⁹⁶ La cabeza de pecho era un impuesto por capitación. Se mantuvo invariable durante muchos años, con un montante de 450.000 maravedíes, lo que supuso un descenso del valor de lo ingresado según se fue devaluando la moneda. Apenas aparece documentación al respecto, quizá, según Ladero, por su escasa cuantía. Posiblemente fue instaurado por Enrique III antes de 1391. LADERO, M. Á. (1971), “Las juderías de Castilla según algunos servicios fiscales del siglo XV”, en *Sefarad*, 31, 2. Madrid: CSIC, pp. 249-264.

“El servicio y medio servicio nació como un impuesto de carácter extraordinario y específico para las minorías étnicas de judíos y mudéjares de Castilla. Las arcas reales se embolsaban en cada contribución 600.000 maravedíes: 450.000 mrs. correspondientes a los judíos, y 150.000 mrs. recaudados entre los mudéjares. Con el discurrir del tiempo, el tributo se consolidó y pasó a cobrarse anualmente, aunque sin modificar su montante, de manera que su importancia fue disminuyendo a medida que la moneda veía reducido su valor. No obstante, siguió percibiéndose hasta el final de la presencia judía”. VIÑUALES, G. (2002), “Los repartimientos del ‘servicio y medio servicio’ de los judíos de Castilla de 1484, 1485, 1490 y 1491”, en *Sefarad*, 62, 1. Madrid: CSIC, p. 186.

3. ¿Era cada familia la que debía facilitar sus datos económicos a través de una declaración jurada o debían hacerlo tasadores independientes?
4. ¿Qué herramientas existían para la elusión fiscal?

Los judíos acaudalados preferían el pago igualitario, y en todo caso que la cantidad la determinara una declaración jurada que les permitiera en cierta medida ocultar su renta y patrimonio. Por otra parte, algunos contribuyentes intentaban sustraerse del pago mediante privilegios fiscales concedidos por la corona, sobre todo los médicos, recaudadores, diplomáticos y cualquiera que tuviera hilo directo con la corte. Cuando se producían exenciones impositivas las restantes familias pagaban una cantidad mayor puesto que el total se calculaba en función de los habitantes, no de los pagadores⁶⁹⁷. En definitiva, los impuestos se convertían en una fuente constante de conflicto, con una clase acomodada que intentaba eludir el pago, una clase media que soportaba un gran peso impositivo, una clase baja que pagaba una cantidad que superaba su capacidad y unos moralistas que criticaban la falta de solidaridad de todos y la consiguiente dispersión materialista⁶⁹⁸.

DIFERENCIAS SOCIALES Y RELIGIOSAS

Hay un refrán sefardí que dice: “Prove no es el que tiene poco; es el que codisia lo del otro”⁶⁹⁹. Los más piadosos usaban más la literatura rabínica y las escrituras para advertir de los perjuicios de la avaricia⁷⁰⁰. Como en cualquier grupo del Medievo, las diferencias de clase en la aljama eran insalvables. Las grandes familias, desde tiempos visigodos, dirigían los designios comunales y mantenían con mayor o menor sensibilidad el equilibrio entre la defensa de sus intereses y la atención a las necesidades de los sectores más populares. Los rigoristas criticaban el lujo y la

⁶⁹⁷ Como podemos imaginar, las aljamas intentaban reducir al máximo las exenciones fiscales, y en todo caso la elusión estaba mal vista, aunque fuera de acorde a la ley. “A todo el que pretendía evadir impuestos se le amonestaba con las diez maldiciones (Dt 28, 16-19) en público, en la sinagoga. MORENO KOCH, Y. (2002), “La vida cotidiana de los judíos españoles en la Edad Media”, en *Memoria de Sefarad*, p. 85.

⁶⁹⁸ Pero el conflicto no solo llegaba dentro de la aljama, sino en su relación con las demás. Las negociaciones para determinar la cantidad que pagaba cada una de ellas eran muy duras, y las aljamas más potentes imponían su criterio. ROMANO (1991), *De historia judía...*, p. 11. El pago de los impuestos extraordinarios en Navarra se intentó regular en las *taqqanot* de Tudela: “... si, Dios no lo quiera, nuestro señor el rey, su majestad sea ensalzada, u otra persona de parte de la corte, demandara una petición a la aljama toda ella, o a unos particulares aisladamente, que pague esa petición toda la aljama conjuntamente, como se paga el impuesto, per cápita y según las propiedades inmobiliarias y demás bienes de cada uno”. En LACAVE (1998), p. 41. Sobre los impuestos véase también MORENO KOCH (2002), “Organización...”, pp. 140-141.

⁶⁹⁹ En CANTERA ORTIZ DE URBINA (2004), p. 273.

⁷⁰⁰ “Pues se encuentran en mi pueblo malvados que acechan agazapados como pajareros ponen trampas y cazan hombres. Cual jaula llena de aves, así están sus casas llenas de engaño; por eso se han engrandecido y enriquecido; han engordado y se han puesto lustrosos; incluso han sobrepasado los límites del mal, no han juzgado justamente el juicio del huérfano a fin de prosperar ni han fallado la causa de los pobres. ¿No castigaré por estas cosas (...) no he de vengarme Yo?”. Jeremías, 5, 26-29.

ostentación de los ricos. Primero, porque se apartaban de una austeridad que consideraban obligada; segundo, porque creaban recelos entre los gentiles⁷⁰¹. Pero... ¿cómo evitar el vestuario llamativo, las telas costosas, los trajes bonitos? Eran judíos, pero también gente de su tiempo, a los que gustaban los buenos vestidos y la moda⁷⁰². Los ricos conformaban un grupo de riesgo; si a su condición unimos la de jóvenes, el peligro era doble, como creía Beinart, pues tendían a separarse de la tradición al entrar en contacto con otras formas de vida, más disipadas, distintas a las que llevaron sus padres y abuelos: “Entre ellos encontramos algunos que no dudaron en cambiar la fe de sus antepasados negando sus raíces”⁷⁰³. Aunque si hablamos del lujo, no eran los jóvenes, sino las mujeres, quienes se llevaban las peores críticas, como las que leemos en las *taqqanot* de Valladolid:

*Porquanto en muchos qehil-lôt, guárdeles su Roca y su Salvador, ay reglas y costumbres desonestas e daniosas en razon delos trajes de las vestiduras delas mujeres y sus joyas, e exageran más de lo debido (...) Promulgamos que mujer alguna que non fuere moça por casar o novia en el año de su matrimonio, non traya bestidura de suso de panio de oro ni de azeituni nin den çendal nin de seda nin de chamelote*⁷⁰⁴.

La crítica se dirigía a la ostentación, pero no a las diferencias sociales, que debían quedar claras. Para Orfali, uno de los objetivos de las *taqqanot* era evitar el deseo de lujo, “que podía inducir a los pobres a rivalizar con los ricos y copiar su forma de vida”. Los que elegían ese camino acababan convirtiéndose en una carga para la comunidad,

⁷⁰¹ La vestimenta austera tenía incluso justificación talmúdica: “A ellos [los malos espíritus] se debe que la ropa de los sabios se desgaste tan deprisa sin realizar trabajos físicos: Ya que los malos espíritus se ubican a su lado y los friccionan”. Talmud Bejarot I, cap. 1, 6ª, p. 124.

⁷⁰² La idea de que el judío era un pueblo ajeno a la moda es errónea, como creía Bango: “Hombres y mujeres siguieron las modas de la sociedad en la que vivieron”. BANGO (2002), “La imagen personal”, en *Memoria de Sefarad*, p. 108.

Los judíos necesitaban vestir de manera especial en algunas celebraciones, como bodas. En 1479 se prohíbe entrar en las casas de los judíos en Ávila, pues siguiendo de manera estricta la normativa de Madrigal algunos cristianos robaban las ropas lujosas: “...d’aquy adelante persona ni personas algunas entren en las bodas nin en las casas de los dichos judios e judias, nin les cates sus arcas, nin sus casas, nin sus ropas, nin que las lieven nin tomen como quiera que tengan en ellas cayreles nin çintas nin ribetes de seda”. En LEÓN TELLO (1963), pp. 62-63.

⁷⁰³ BEINART (1987), p. 11.

⁷⁰⁴ Extraído de MORENO KOCH (1987), p. 93. Pero es que las mujeres judías les gustaba arreglarse, o al menos eso se entresaca de la *Mishné Torá*: “No podrá obstaculizarse la labor de los vendedores ambulantes que viajan de ciudad en ciudad, por la regulación adoptada por Ezra que permitía ese trabajo, para que las hijas de Israel estuvieran bien provistas de perfumes”. MAIMÓNIDES (1982), p. 261. Sobre vestuario y complementos de la mujer medieval véase LÓPEZ DAPENA, A. (1993), “El vestido femenino, distintivo de clase social”, en DEL MORAL, C. (ed.), *Árabes, judías y cristianas. Mujeres en la Europa medieval*. Granada: Universidad de Granada, pp. 123-136.

La acusación de coquetería e incluso provocación era común hacia la mujer de cualquier confesión. En *Breve forma de confesion*, de Alfonso de Madrigal, leemos que “las mugeres quando van a algunos lugares solamente porque las miren e en esto son dos pecados. El primero es vanagloria en quanto ellas preciandose de su fermosura (...) El segundo pecado es porque dan ocasion de pecar a los varones”. En THIEULIN-PARDO, H. (2011), “Yo pecatriz peque en estas cosas dichas. Péchés de femmes dan les manuels de confession des derniers siècles du Moyen Âge”, en *Cahiers d’études hispaniques médiévales*, 34. Lyon: ENS, p.260.

porque para financiar sus excesos se endeudaban y podían descuidar su contribución impositiva⁷⁰⁵. Un grupo especial lo formaban los judíos de corte. Acercarse al ámbito cortesano reportaba beneficios, pero también conllevaba riesgos, como avisaba Ibn Gabirol:

*La amistad de un rey, aun cuando implique dignidad y honor, se asemeja a un monte elevado, abundante en sazonados frutos, pero también en animales feroces; su ascenso es duro, y la morada en él, aún más dura*⁷⁰⁶.

Las mejores vías de inclusión en la corte eran los méritos bélicos, el linaje, el patrimonio personal y la capacitación profesional. Los judíos debían compensar sus carencias en algunos campos, como el militar, con una especial significación en los otros. Todos los judíos de corte llevaban una doble vida, adaptada a sus circunstancias sociolaborales pero intentando respetar los preceptos judaicos. Eran dos mundos confrontados y debían valorar si para ellos pesaba más uno u otro. Necesitaban además desarrollar su carrera sin importunar demasiado las aspiraciones de los nobles, que podían sentirse desplazados⁷⁰⁷. Muchos judíos de corte, según Carrasco, transgredían las normas sociales, que como vimos delimitaban claramente las diferencias. Diferencias de clase, pero también de religión: los judíos y los musulmanes debían aceptar su inferioridad social y no intentar revertirla⁷⁰⁸. Por otro lado, no cabe duda de que los cortesanos eran admirados en la judería, sobre todo por los jóvenes, pues representaban la figura del triunfador en terreno enemigo e introducían nuevas formas, nuevos usos sociales en las estrechas calles de la judería; por eso mismo, por

⁷⁰⁵ ORFALI, M. (2007), "Del lujo y de las leyes suntuarias: ordenanzas sobre la vestimenta femenina en su contexto social y halájico", en MORENO KOCH (ed.), *La mujer judía*. Córdoba: El Almendro, p. 161. Aunque, como se indica en la p. 172 de la misma obra, ni las *taqqanot* de Valladolid consiguieron contener el lujo, ya que Torquemada, en el memorándum que remite a Isabel sobre las costumbres que había de corregir entre los judíos, estaba el prohibirles vestir seda y ropajes dorados. La preocupación porque los miembros de las clases poderosas se distinguieran claramente de los menos favorecidos es una constante en la sociedad medieval, y para ello se establecían normas suntuarias, algunas con base jurídica y otras basadas en la costumbre social. Sobre este asunto véase IZQUIERDO, R. (2009), "La cultura material al servicio de la ostentación en las ciudades castellanas durante la baja Edad Media", en BOUCHERON, P. y RUIZ GÓMEZ, F. (coords.), *Modelos culturales y normas sociales al final de la Edad Media*. Cuenca: Casa de Velázquez, Ediciones de la UCLM, pp. 137-165. La ostentación pasó de ser una virtud a un problema: "Con el paso de los años y con el comienzo de las persecuciones antijudías se produce una situación antitética: hacer gala del lujo no es una muestra de mejor status social sino de mayor abuso contra los gentiles mediante oficios indeseables –usura, cobro de impuestos...". CANO, M^a. J. (2010), "La ostentación de las mujeres según la literatura hispanohebraica", en MORENO KOCH, Y. e IZQUIERDO, R. (coords.) (2010), *Hijas de Israel. Mujeres de Sefarad*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, p. 250.

⁷⁰⁶ IBN GABIROL (1977), p. 107.

⁷⁰⁷ Muchos nobles contaban con ayudantes judíos. Mientras estuvieran a su servicio no constituían un problema, pero siempre podía surgir la pregunta: "¿cómo un individuo no noble y, más aún si era confesionalmente no cristiano podía ser rico y además poderoso?". MONSALVO (1985), p. 89.

⁷⁰⁸ En Castilla existían incluso normas restrictivas sobre el uso de colores, ya que algunos eran considerados exclusivos de los cristianos nobles. "Se trata de preservar la élite cristiana, frente a la élite adinerada judía o musulmana, cuya equiparación se pretende evitar". CARRASCO MANCHADO, A. I. (2012), *De la convivencia a la exclusión. Imágenes legislativas de mudéjares y moriscos*. Madrid: Sílex, p. 45.

su alejamiento de las costumbres, fueron criticados por los tradicionalistas, pues constituían una clara amenaza para los valores más conservadores de su endogámica sociedad⁷⁰⁹. Se procuraba, por lo tanto, controlar todos los factores que pudieran alterar la cohesión de la aljama. ¿Cuánto de cohesionada estaba? Si hacemos caso a Ladero, poco: “Socialmente, la característica más llamativa de las comunidades judías es la profunda división existente en su seno”⁷¹⁰. Existía un pequeño grupo de potentados que controlaba los resortes administrativos, jurídicos y religiosos, y una gran masa poblacional trabajadora y sin capacidad de decisión. Nada especial, como opinaba Orfali: “estaban tan unidos y desunidos como cualquier otro conglomerado de hombres en condiciones similares”⁷¹¹. Bango sostenía que una cosa era la actitud ante los cristianos y otra las relaciones internas. Ante las presiones que sufrían desde fuera, los judíos se manifestaban unidos, tratando de mantener un frente común. Pero dentro de la aljama los desacuerdos eran enormes, y no solo entre ricos y pobres, también dentro del mismo peldaño social. No coincidían, por ejemplo, los intereses de los artesanos urbanitas con los de los trabajadores del campo⁷¹². Ray habló de “la compleja y a menudo contradictoria naturaleza de la autoridad y solidaridad entre los judíos”⁷¹³. Para Suárez Bilbao, “sus disputas personales superaban con mucho las actuaciones en defensa de la unidad de las distintas comunidades”⁷¹⁴. En las aljamas los intereses se encontraban contrapuestos, y si bien quedaban encuadrados en un espacio común con gran energía centrípeta, las circunstancias personales funcionaban como contrafuerza centrífuga y en ocasiones su potencia era incontrolable. Monsalvo pensaba sin embargo que la comunidad judía “hasta el mismo momento de la expulsión, mantendrá casi intactas sus líneas de fuerza, de cohesión interna” a pesar de las diferencias sociales en su seno⁷¹⁵. Un cronista nada sospechoso de filojudaísmo, Bernáldez, critica en este texto la usura del *enemigo judío* sin poder evitar cierta admiración por su carácter solidario:

*... en poco tiempo muchos pobres dellos eran ricos; entre sí, muy caritativos los unos con los otros. Aunque pagavan sus tributos a los reyes e señores de las tierras de donde bivían, nunca por ello venían en mucha nesciedad; porque los concejos dellos, que llamavan aljamas, suplían por los necesitados*⁷¹⁶.

⁷⁰⁹ BEN SASSON, M. (1992), “La société juive en terre d’islam aux VIIe-XIIe siècles”, en TRIGANO, S. (dir.), *La société juive à travers l’histoire*, p. 446. Paris: Fayard, p. 446.

⁷¹⁰ LADERO, M. Á. (1996), *Las ciudades de la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*. Madrid: Arco Libros, p. 31.

⁷¹¹ ORFALI, M. (1982), *Los conversos en la literatura rabínica. Problemas jurídicos y opiniones legales durante los siglos XII-XVI*. Salamanca. Universidad Pontificia de Salamanca, Universidad de Granada, Federación Sefardí de España, p. 15.

⁷¹² BANGO (2002), “Judíos, moros y cristianos...” en *Memoria de Sefarad*, p. 263.

⁷¹³ RAY (2009), *La frontera sefardí*, p. 25.

⁷¹⁴ SUÁREZ BILBAO (2000), p. 125.

⁷¹⁵ MONSALVO (1985), pp. 43 y 47.

⁷¹⁶ BERNÁLDEZ (1962), pp. 257-258.

Las diferencias en la aljama toledana no solo eran socioeconómicas, sino también religiosas. Las diversas interpretaciones que se hacían de los textos sagrados y su consecuencia en la normativa y la moral provocaron diferencias y a menudo conflictos entre distintos sectores de la aljama, uno más acompasado a su tiempo y otro más tradicionalista⁷¹⁷. El primero es el sector materialista o racionalista, impregnado por la obra de Maimónides y su posterior interpretación⁷¹⁸. Maimónides descolocaba a los más piadosos al defender la libertad de pensamiento:

*Todo hombre goza de libre albedrío: si quiere inclinarse por el buen camino y ser un hombre justo, es libre para ello; si quiere inclinarse por el mal camino y ser un malvado, es libre para ello*⁷¹⁹.

Negaba la incoherencia entre la razón y la fe y propuso la superación de la ignorancia a través del conocimiento, no necesariamente religioso: se podía alcanzar lejos de la sinagoga y la escuela talmúdica. Mientras, el sector rigorista anteponía la tradición a cualquier necesidad o circunstancia, sin distracciones⁷²⁰. Muchos tratadistas achacaron los males de la comunidad a la falta de observancia de sus preceptos. Eliyahu Capsali justificó así las persecuciones de 1391:

Desde entonces pereció la mayoría de los sabios de Sefarad. Fueron suprimidas las yesibot, se asoló el mundo, casi fue olvidada la Torah; esto e incluso más, porque, después que se arrepintieron, se volvieron y se sumergieron en el fango de la filosofía griega, en ella se inspiraron, por la reina del cielo y no prestaron atención sino para

⁷¹⁷ Para profundizar en este aspecto véase SÁENZ-BADILLOS, Á. y TARGARONA, J. (1996), *Los judíos de Sefarad ante la Biblia. La interpretación de la Biblia en el Medievo*. Córdoba: El Almendro. Un buen resumen lo encontramos en LOMBA, J. (2005), "Controversia racionalista en el pensamiento medieval judeoespañol", en MACÍAS, U. e IZQUIERDO, R., *El judaísmo, uno y diverso*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 119-165. También puede consultarse el capítulo "Entre el averroísmo y el cabalismo. Las tendencias racionalistas y místicas en el judaísmo medieval" en SABAN, M. J. (2008), *Rambam. El genio de Maimónides. Una interpretación moderna de la Guía de los Perplejos y un estudio sobre las controversias internas dentro del judaísmo*. Buenos Aires, pp. 515-550.

⁷¹⁸ Un buen resumen del pensamiento político del sabio cordobés puede seguirse en BELTRÁN, M. (2010), "Maimónides sobre las creencias necesarias en el orden político", en ROCHE, P. (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid: Fundación Ramón Areces, pp. 287-296. También en el monográfico dedicado a Maimónides en VV. AA. (2005), *Revista Española de Filosofía Medieval*, 12. Zaragoza: Sociedad de Filosofía Medieval.

⁷¹⁹ MAIMÓNIDES (1982), p. 41. Era muy difícil llegar a un acuerdo, pues en opinión de Urrutia "el pensamiento medieval judío refleja la tensión que supone pretender armonizar dos principios contrapuestos: respetar y admitir la palabra revelada como verdad absoluta y la concepción de la filosofía como una tarea de reflexión autónoma e independiente, cuyos resultados pueden contradecir los datos que la revelación ofrece". URRUTIA, T. J. (2012), "Filósofos judíos medievales: entra la razón y la fe", en MIRALLES, L. y MARTÍN CONTRERAS, E. (eds.), *Para entender el judaísmo: sugerencias interdisciplinarias*. Granada: EUG, p. 219.

⁷²⁰ Los sabios del judaísmo tenían muchos reparos a que los jóvenes leyese literatura no religiosa. Salomón ben Adret de Barcelona y Asher ben Yehiel de Toledo prohibieron "el estudio de la Filosofía hasta tener la edad de 25 años cumplidos: con el qual Decreto intentaban renovar en parte aquella general prohibición que se lee en el cap. X del Tratado de la Misna titulado Sota, sobre que ningun Judio pudiese aplicarse á otro estudio que al de los libros de la sagrada Escritura". RODRÍGUEZ DE CASTRO (1781), p. 608.

jactarse entre los goyim. Sus hijos hablaban mitad griego, mitad hebreo y abandonaron la Torah en un rincón⁷²¹.

A esta disputa ideológica habría que sumar las corrientes cabalísticas, muy arraigadas entre el judaísmo castellano, y las discontinuas líneas exegéticas que mezclaban la cábala con el pietismo, el mesianismo e incluso la superstición y la magia⁷²². Estas corrientes eran muy seguidas entre las clases más bajas, que buscaban en ellas una explicación a sus desgracias y una esperanza en un futuro mejor. Simplificando, podemos establecer que el grupo más intelectual y económicamente acomodado seguía el racionalismo; los más piadosos, el tradicionalismo; y las clases más populares y con menos formación cultural, el misticismo⁷²³. En Toledo, el gran detractor de Maimónides fue Meir ben Todros ha-Leví Abulafia, que culpaba a su obra de provocar

⁷²¹ Extraído de MORENO KOCH (2005), *El judaísmo hispano...*, p. 127.

⁷²² Belmonte y Leseduarte creen que Toledo fue el centro cultural y científico; Segovia, comercial y financiero; Ávila, espiritual y mágico. BELMONTE y LESEDUARTE (2007), p. 90. González Duro, sin embargo, situó a Toledo como núcleo central de la magia: "... la España cristiana se llenó de magos, adivinos y hechiceros, diciéndose incluso que Toledo se había convertido en la capital de las ciencias esotéricas, con una supuesta escuela en la que se enseñaban las artes mágicas". GONZÁLEZ DURO (1994), p. 89. Cantera Montenegro definió a Toledo como "la ciudad mágica por excelencia en época medieval", y las creencias de los judíos eran "fórmulas mágicas idénticas, básicamente, a las de los cristianos y musulmanes con los que convivían, si bien con ciertos matices diferenciadores". CANTERA MONTENEGRO (1998), *Aspectos de la vida...* pp. 74 y 66. Benito Ruano da las claves de esta fama en BENITO RUANO, E. (1995), "A Toledo los diablos", en VV. AA., *Medievo hispano. Estudios in memoriam del profesor Derek W. Lomax*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Medievales, pp. 65-81. Gómez Aranda vio compatible la magia con el judaísmo: "En general, la magia fue normalmente aceptada por el judaísmo medieval porque, aunque pudiera considerarse una forma de idolatría, en realidad no afectaba a los fundamentos de la fe, porque carecía de una ideología sistemática que pudiera poner en peligro la religión". Además, la Biblia y el Talmud se utilizaban como fuentes de poder mágico. GÓMEZ ARANDA (2003), p. 36. Otras obras que ahondan en este campo son BARKAI, R. (2000), "Significado de las aportaciones de los judíos en el terreno de la medicina, la astrología y la magia", en SÁENZ-BADILLOS (dir.), *Judíos entre árabes y cristianos*. Córdoba: El Almendro, pp. 73-85; CANTERA MONTENEGRO, E. (2002), "Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval", en *En la España Medieval*, 25. Madrid: Universidad Complutense, pp. 47-83; MORENO KOCH, Y. e IZQUIERDO, R. (coords.) (2011), *De cuerpos y almas en el judaísmo hispanomedieval: entre la ciencia médica y la magia sanadora*. Cuenca: Ediciones de la UCLM; y CABALLERO NAVAS, C. (2011), "El saber y la práctica de la magia en el judaísmo hispano medieval", en *Clío & Crimen*, 8. Durango: Centro de Historia del Crimen de Durango, pp. 73-104.

⁷²³ Navarro piensa que las diferencias sociales impulsaron el cabalismo en Castilla. NAVARRO (2002), pp. 305-306. Zafrani creía que los escritos cabalísticos se sustentaron en los ataques al racionalismo en nombre de la verdadera fe. Según los cabalistas, aceptar las ideas y las creencias del racionalismo, de la filosofía, frecuentar la corte, las mujeres de los gentiles, "c'est succomber à Satan". ZAFRANI, H. (1986), *Kabbale vie mystique et magie*. París: Maisonneuve et Larose. CSIC, p. 37.

Sobre el *Zohar*, la obra mística más importante de su tiempo y escrita en arameo, no nos podemos detener en este trabajo a pesar de que contiene pasajes tan bellos como este: "La Torah es como una amada hermosa y bien proporcionada que se oculta en un recóndito aposento de su palacio (...) Entreabre ligeramente la puerta en el escondido aposento donde se encuentra, desvela por un instante su rostro al amado e inmediatamente lo oculta otra vez". SÁENZ-BADILLOS y TARGARONA (1996), p. 233. Véase también BENSION, A. (2009), *El Zohar en la España musulmana y cristiana*. Sevilla: Renacimiento; y ASLANOV, C. (2012), "¿Por qué el Zohar fue escrito en arameo? Sobre la ecología del ámbito lingüístico judío castellano en el siglo XIII", en CASADO, M., FINE, R. y MATA, C. (coords.), *Jerusalén y Toledo. Historia de dos ciudades*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, pp. 11-22.

la laxitud religiosas en los sectores menos piadosos⁷²⁴. La ciudad del Tajo se convirtió en un importante núcleo polemista, y cuando la controversia sobre el sabio cordobés se extendió por Europa la opinión de los rabinos toledanos fue muy demandada⁷²⁵.

Otro conflicto religioso que crispó la aljama toledana fue el del caraísmo, combatido con firmeza por los dirigentes más poderosos, especialmente Cidello, en tiempos de Alfonso VI, Yehudá ibn Ezra, con Alfonso VII, y Yosef Alfakar, con Alfonso VIII. Los caraítas, recordemos, abogaban por el seguimiento literal de la Torá, negando, por una parte, cualquier conocimiento ajeno a la religión, y por otra, la autoridad de la tradición rabínica. Representaban, por lo tanto, una amenaza contra la estructura moral de la aljama y contra la ortodoxia y fueron, además de perseguidos por los dirigentes políticos, atacados por los intelectuales, como Ibn Daud y Al-Harizi. Al contrario que los demás, Al-Harizi creía en su posibilidad de redención:

*Cuando se hicieron abundantes sus palabras, se distinguió la verdad de la mentira y se separaron las tinieblas de la luz. Los caraítas saben que las palabras de los gaones son la luz del mundo, que son como un árbol de la vida y, quien gusta de sus frutos y los come vivirá eternamente*⁷²⁶.

PROFESIONES

Al-Harizi nos acerca en su *Tahkemoní* a la percepción popular acerca de algunos profesionales, como los mercaderes, los cortesanos o los médicos. Sobre las profesiones, en primer lugar, debemos evitar circunscribirnos solamente al sexo masculino, pues la mujer, además de en su domicilio, participaba en sectores como la agricultura, la artesanía, el comercio, el sector textil y ejercían profesiones muy variadas, como criadas, nodrizas, comadronas, magas, santeras y plañideras, estas últimas especialmente valoradas, también en ámbitos cristianos⁷²⁷. La mayoría de las

⁷²⁴ LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 61. Los detractores del maestro no siempre criticaban su obra con conocimiento de causa: "El debate fue muy duro y se radicalizó progresivamente al entender esos rabinos, que no eran precisamente grandes intelectuales, que las tesis aportadas por el Filósofo Cordobés, al que apenas conocían, eran ajenas al auténtico Judaísmo conservador del que ellos eran adalides". DÍAZ-MAS y DE LA PUENTE (2007), p. 194.

⁷²⁵ LACAVE (1992), p. 286.

⁷²⁶ AL-HARIZI (1988), p. 160. También véase el documento sobre la persecución de los caraítas en AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. I, pp. 528-537.

⁷²⁷ CASTRO (2001), p. 502; CANTERA MONTENEGRO, E. (1988), "Actividades socio-profesionales de la mujer judía en los reinos hispanocristianos de la baja Edad Media", en MUÑOZ FERNÁNDEZ, Á. y SEGURA GRAÍÑO, C. (eds.), *El trabajo de las mujeres en la Edad Media hispana*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, pp. 321-345. Los sectores en los que la mujer judía trabajaba eran coincidentes, en gran parte, con los de la mujer cristiana de su tiempo, que se dedicaba sobre todo a las labores agrícolas, alimentación, textil, comercio, servicio doméstico, hostelería y servicios sanitarios. SEGURA GRAÍÑO, C. (2001), "Actividades remuneradas y no remuneradas de las mujeres en la Edad Media cristiana", en VV. AA., *Rentas, producción y consumo en España en la baja Edad Media*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, pp. 109-120. Véase también BLASCO OVEJERO, M. (2005), "La mujer judía

mujeres que se dedicaban al préstamo, pocas en cálculos globales, eran viudas, que continuaban la labor del marido o que decidían invertir su patrimonio en una labor de tan alto riesgo. Tampoco nos debemos detener en los adultos, porque los niños también trabajaban, casi siempre continuando la profesión del padre⁷²⁸. Si ejercían de aprendices con una persona ajena a la familia las condiciones se estipulaban por contrato, algo no distinto a lo que hacían los cristianos. El maestro se comprometía a enseñar y, en determinados casos, proteger y mantener al aprendiz. Además, le abonaba un salario que podía ser en metálico, en especie o ambos. Hablar de todos los oficios a los que se dedicaban los judíos toledanos supondría elaborar un extensísimo listado; para simplificar, agruparemos las profesiones en grandes sectores:

-Trabajos agrícolas. Durante el dominio islámico los judíos se dedicaron especialmente al trabajo de la tierra, tanto como propietarios como jornaleros. Estaban especializados en el huerto y la viña⁷²⁹ y fueron, junto con los mudéjares, los que mantuvieron operativas las técnicas agrícolas islámicas tras la reconquista, dentro y alrededor de la ciudad⁷³⁰. El campo fue su ocupación mayoritaria, según León Tello, hasta tiempos de Alfonso VIII, para decaer progresivamente en el XIII. Hay cierta recuperación tras las cortes de Alcalá de 1348, cuando se les prohibió dedicarse al préstamo, y un siglo después, con Juan II, continuaban siendo muchos los dedicados a estas labores, a pesar de los riesgos que conllevaba en tiempos tan conflictivos: la propiedad agrícola era imposible de defender en un ataque⁷³¹.

catalana en el ámbito laboral de la Edad Media”, en VV. AA., *Actes del II Congrés per a l'estudi dels jueus en territoris de llengua catalana*. Barcelona: Institut Europeu de la Mediterrània, pp. 395-405.

⁷²⁸ En el Talmud Quiddushín, 29a, leemos que el padre está obligado con su hijo...”a circuncidarlo, redimirlo, enseñarle la Ley, buscarle esposa y enseñarle un oficio. Hay quienes añaden: y enseñarle a nadar”. ROMANO, D. (1975), *Antología del Talmud*. Barcelona: Planeta, p. 485. En ocasiones, el niño podía trabajar, como la niña, sirviendo en otras casas, pero en labores diferentes, como mozos o recaderos.

⁷²⁹ Aunque la norma no implica que tengan que cultivar ellos mismos la uva del vino *kasher*, a los judíos les interesaba controlar todo el proceso, desde la siembra hasta la venta. Todo lo relacionado con su consumo, además, estaba muy vigilado. Una de las costumbres que más irritaba a los judíos viajeros era comprobar que en otras tierras los judíos podían consumir vino elaborado por moros o cristianos. Más información sobre el proceso del vino en PIQUERAS, J. (2004), “Los judíos y el vino en España. Siglos XI-XV. Una geografía histórica”, en *Cuadernos de Geografía*, 75. Valencia: Universitat de Valencia, pp. 17-41. También en CANTERA MONTENEGRO, E. (2007), “El pan y el vino en el judaísmo antiguo y medieval”, en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval*, 19. Madrid: UNED, pp. 13-48; y MAGDALENA, J. R. (2011), “El vino kaser en los responsa de Rabí Yisshaq bar Seset Perfet”, en *MEAH. Sección de hebreo*, 60. Granada: Universidad de Granada, pp. 159-172. Aquí se responde a cuestiones como ¿se puede beber vino *kasher* en la jarra de un cristiano? Si entran unos ladrones a un lagar, ¿el vino sigue siendo apto, aunque no se sepa si eran judíos o cristianos? ¿Los ruidos de una obra pueden impurificar el vino? Sobre el vino en el Toledo medieval, no solo en el ámbito judío, véase el capítulo al respecto en IZQUIERDO (2002), pp. 93-111.

⁷³⁰ Para profundizar en técnicas agrícolas puede consultarse GLICK, T. F. (1992), *Tecnología, ciencia y cultura en la España medieval*. Madrid: Alianza, pp. 25-42.

⁷³¹ Recordemos la tesis de Romano: los judíos no vivían en el campo, era muy peligroso, su hábitat siempre fue urbano. ROMANO, (1991), pp. 360-367.

-Ocupaciones cortesanas. En este grupo incluimos profesiones señaladas en capítulos precedentes como traductores, diplomáticos, astrólogos, poetas... En todo caso, eran labores que, por tradición y cualificación innata, se daban especialmente bien a los judíos, sobre todo la de médicos⁷³².

-Artesanía, comercio e industria. Solían situar los talleres en la planta baja o los patios de las casas, lo que ocasionaba molestias al resto de vecinos y continuas consultas a los rabinos. Vendían sus productos por todo Toledo, especialmente en Santo Tomé y Alcaná. Hay indicios documentales que apuntan a que los profesionales se agrupaban como hacían los cristianos, para establecer una normativa interna y cauces de comunicación formal con las autoridades y defender de manera común sus intereses⁷³³. Además del comercio estático, entre los judíos tuvo gran desarrollo el comercio viajante. Los marineros toledanos tuvieron una gran movilidad y presencia comercial, especialmente por el Mediterráneo⁷³⁴. ¿La altura moral de una persona está relacionada con su profesión? Es una pregunta que puede sorprender, pero Baer

⁷³² Los médicos judíos, como hemos señalado, disfrutaban de especial fama, algo que les procuraba muchos clientes cristianos pero a la vez muchos enemigos, personales e institucionales. Ya conocimos en el capítulo 1 la opinión de Alfonso de Chirino, médico de Juan II. Ahora, en un documento de las ordenanzas de Toledo sin fecha determinada, leemos: “Los muy honorables sennores corregidor e Toledo fazen saber (...) queriendo en ello prouehier e remediar, mandan que todos los judíos que de poco tiempo a esta parte vsan de la física et ansy los que nuevamente son venidos a esta çibdad para vsar el dicho ofiçio de físicos, que non vsen de los dichos ofiçios syn que primeramente sean examinados por las personas que la dicha çibdad tiene nombrados para ello”. En LEÓN TELLO (1979), vol. I., p. 417. También en IZQUIERDO (1993), p. 99. Romano cayó en la cuenta de que mientras la normativa papal y la civil obviaban el tema, la eclesiástica castellana insistía en la prohibición de que judíos ejerciesen de médicos de cristianos. ¿Por qué esta insistencia? “Su finalidad era reforzar la valla de la religión y evitar el contagio con los infieles”. ROMANO (1985), p. 291.

Desde el lado judío, también podían llegar las críticas a los propios médicos judíos, como en esta andanada contra su soberbia en “El médico embaucador”: “Tengo remedio para toda enfermedad, para toda herida que no ha sido vendada ni curada. Yo estaré a vuestro servicio, desde la ciudad, para ayudaros. Yo, con la ayuda de Dios, conduciré a los cojos, haré recobrar la vista a los ciegos, hasta que el cojo brinque como un ciervo (...) A cualquier enfermedad y a toda lesión que acongojan al corazón y hacen al hombre un ser destrozado, las hago retroceder o pasar de largo”. AL-HARIZI (1988), p. 217. ¿Y qué relación tenían los enfermos judíos con médicos cristianos? Esto dicen los textos sagrados: “Un israelita puede hacerse curar por un gentil cuando se hace por medio de dinero, pero no cuando es gratis”. *Misná, Aboda zara* (Idolatría), cap. II, 2, p. 776.

⁷³³ Kriegel basa esta suposición en la respuesta de Asher ben Yehiel ante un conflicto entre dos sastres, que concluye con el arbitraje de dos personas elegidas entre el gremio. KRIEGL (1979), p. 124. También lo afirma Assis: “Los gremios judíos no diferían de su contrapartida cristiana”. ASSIS (1992), “Bienestar social...”, p. 351.

⁷³⁴ Al respecto véase el muy completo ATTALI, J. (2002), *Les Juifs, le monde et l'argent. Histoire économique du peuple juif*. París: Fayard. Los judíos diplomáticos, al servicio de la corte, aprovechaban sus viajes públicos para desarrollar sus negocios privados, según era costumbre en el judaísmo medieval. Los comerciantes marítimos judíos se enfrentaban a una doble amenaza: además de los piratas, los barcos cruzados, que en tierra no solían distinguir entre musulmanes y judíos, menos aún en alta mar. El rabino de Toledo Aser ben Yehiel recibió una carta en la que se le informaba de esos peligros: “... hemos tenido que alquilar un barco desde Córdoba a Sevilla, y fuimos informados de que los barcos del reino del Portugal estaban saliendo a la mar a saquear y atacar todos los judíos por orden del Papa”. En RAY (2009), *La frontera sefardí*, pp. 107-109.

estableció una curiosa relación: en los momentos difíciles, los artesanos aguantaron con firmeza, mientras que los intelectuales traicionaron sus principios⁷³⁵.

-Labores prestatarias y crediticias. La venta de dinero fue profesión mayoritaria entre los judíos, claramente desde tiempos de Alfonso X, cuando constatamos que muchas familias cristianas estaban endeudadas con judíos⁷³⁶. Durante algunos momentos, como en el reinado de Enrique II, no hay ni un documento que sitúe a judíos toledanos como prestamistas, pero de manera más o menos expuesta se seguía practicando. El dinero se concedía tanto para financiar la producción (herramientas, materiales, semillas, animales) como para paliar la coyuntura adversa (malas cosechas, crisis de consumo, contratiempos familiares). En la mayoría de los casos se trataba de pequeñas cantidades prestadas a familias humildes, que podían arruinarse por impago; aunque también encontramos cuantías elevadas a clientela muy diversa, desde autoridades locales hasta la jerarquía eclesiástica y la corona⁷³⁷. Los clientes eran cristianos, porque los preceptos religiosos prohibían prestar a otros judíos, aunque podían eludir la ley utilizando cristianos o musulmanes interpuestos⁷³⁸.

-Recaudación y arrendamiento de rentas. Los clientes principales eran la iglesia y la corona⁷³⁹. La recaudación y el arrendamiento, al contrario que el préstamo con interés, no estaba prohibido a los cristianos, pero aun así los judíos llegaron casi a monopolizar las grandes empresas recaudatorias, al menos hasta la aparición masiva de conversos en el siglo XV. En las cortes de Ocaña de 1469 los cristianos razonaron ante el rey por qué se daba esta anomalía:

⁷³⁵ “Base firme del judaísmo español fueron de siempre los artesanos. En la época de las persecuciones (1391-1415), de su seno salieron los creyentes más íntegros que resistieron la prueba, mientras los intelectuales traicionaban a su pueblo y su religión”. BAER (1981), vol. II, p. 589.

⁷³⁶ LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 79. De los asuntos judiegos, el de las deudas y usura fue por el número de veces tratado el que más preocupaba en las cortes, seguido por los oficios y la ocupación de cargos públicos. ROMANO (1985), p. 282.

⁷³⁷ Recordemos que a la muerte de Alfonso VIII reconocía en su testamento una deuda de 12.000 maravedíes con Abuomar ibn Sosan. Sobre las grandes familias conocemos el caso de doña Loba, hija del ilustre Esteban Illán, que perdió una casa en la judería por impago de una deuda con un prestamista judío. LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 44. En el caso de la jerarquía eclesiástica tenemos el ejemplo del propio arzobispo, don Gonzalo, que llegó a deber a don Yhudá, hijo del almojarife de la reina, 11.430 maravedíes. LEÓN TELLO (1979), vol. I, pp. 388-389.

⁷³⁸ El préstamo con interés entre judíos en principio no es posible. Éxodo 22, 24: “Si prestares dinero a alguno de mi pueblo, al pobre vive contigo, no has de ser para él como acreedor, no le impondrás interés”. Deuteronomio 23, 20-21: “No prestarás con interés a tu hermano, ni interés de dinero, ni interés de víveres, ni interés de cosa alguna que produzca interés. Al extranjero podrás prestar a interés, mas a tu hermano no prestarás así, para que Yahveh, tu Dios, te bendiga en toda empresa de tu mano sobre el país adonde vas a entrar para poseerlo”. Deuteronomio 24, 10-11: “Si has prestado a tu prójimo préstamo de alguna cosa, no entrarás en su casa para garantizarte de su prenda. Te quedará fuera, y el hombre a quien has prestado te sacará la prenda al exterior”. En la literatura religiosa se generaliza la idea de que se puede cobrar intereses a los gentiles, pero no a los judíos.

⁷³⁹ Según Laredo, la corona castellana pronto comprendió que la forma más segura y práctica de asegurarse la recaudación de impuestos era arrendándola públicamente. LADERO, M. Á. (1989), “Estado y hacienda en Castilla durante la Baja Edad Media”, en VV. AA., *Estado, hacienda y sociedad en la historia de España*. Valladolid: Instituto de Historia de Simancas, p. 35.

*... veemos que las dichas leyes nose guardan, antes veemos que los ofiçios prinçipales de almozarifagdos e rrecaudaminetos de vuestras rrentas estouiesen en rrazonables preçios, avria christianos que las tomasen*⁷⁴⁰.

En el momento de la expulsión era con mucho la profesión más extendida en la aljama toledana. De 202 familias, 56 se dedicaban al arrendamiento de rentas, mientras que ninguna (repetimos, oficialmente) al préstamo⁷⁴¹.

RELACIONES FAMILIARES Y SEXUALES

Los contactos de cercanía se veían muy condicionados por las características del espacio vital de los judíos. Como creía Cecil Roth, las relaciones de parentesco y las sexuales quedaban mucho más reguladas dentro de la judería que fuera de ella, debido especialmente a sus reducidas dimensiones⁷⁴². Las familias se formaban para procrear, para asegurar el futuro de la comunidad: “Al hombre que carece de hijos se le considera muerto”⁷⁴³. En estas familias de carácter patriarcal, endogámico y tradicional, los hijos, además de aprender un oficio, estudiaban los textos sagrados⁷⁴⁴; las hijas, si no servían en otros domicilios, aprendían con su madre las labores

⁷⁴⁰ Extraído de SUÁREZ BILBAO (2000), p. 408. Mucho antes, López de Ayala explicó con sus rimas cómo los judíos se hacían con este negocio: “Al través viene un judío e diz: Alcalde, señor, / pues vos deven el salario, a la villa es mejor / que ayades vos las rentas por algunt preçio menor, / antes que otro ninguno, e seré yo el cogedor”. LÓPEZ DE AYALA (1993), p. 200.

⁷⁴¹ LEÓN TELLO (1979), vol. I. pp. 279-290.

⁷⁴² ROTH, C. (1965), “La época europea”, en VV. AA., *Grandes épocas e ideas del pueblo judío*, vol. V, p. 143. Buenos Aires: Paidós, p. 143. En cuanto a la contenida moral sexual de los judíos, los cristianos no estaban de acuerdo, pues veían al judío como “el eterno pecador, cuya única obsesión era la de satisfacer sus apetitos inmediatos, descuidando así las necesidades espirituales”. Los cristianos asociaron al judío con el libertinaje y la inmoralidad. GONZÁLEZ SALINERO, R. (2000), *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*. Madrid: Trotta, p. 207. Tácito pensaba que los judíos eran “este pueblo inclinadísimo a la lujuria”. En “Sobre los judíos”, de Tácito, extraído de TREBOLLE (2001), p. 72. Para conocer la opinión de un sabio sobre diversos aspectos de la sexualidad judía, véase el “Tratado del coito de Maimónides”, en ARJONA, A. (1990), *La sexualidad en la España musulmana*. Córdoba: Universidad de Córdoba, pp. 97-108.

⁷⁴³ Talmud Nedarim, 64b. En ROMANO (1975), p. 452. Sobre consejos médicos para quedarse embarazada, parir y evitar las enfermedades ginecológicas véase CABALLERO NAVAS, C. (2003), “Un capítulo sobre mujeres. Transmisión y recepción de nociones sobre salud femenina en la producción textual hebrea durante la Edad Media”, en *MEAH. Sección de hebreo*, 52. Granada: Universidad de Granada, pp. 135-162. Una fórmula para el buen parto: “si atas coral y artemisa en su mano derecha, parirá inmediatamente. Todas las mujeres han de tener cuidado que no haya peras en la habitación en la que yacen, pues detienen y retrasan el parto” (p. 151). Puede verse también SIMON, I. (2003), “La gynécologie, l’obstétrique, l’embryologie et la puériculture dans la Bible et le Talmud”, en FREUDENTHAL, G. y KOTTEK, S. (eds.), *Mélanges d’histoire de la médecine hébraïque*. Leden. Boston: Brill.

⁷⁴⁴ MORENO KOCH (2002), “La vida cotidiana...”, p. 82. Sobre la organización de los tramos educativos véase el ya aludido trabajo de DÍEZ MERINO, L. (1992). “La educación entre los hebreos”, en VV. AA., *La educación en la Hispania antigua y medieval*. Madrid: SM. Morata, pp. 229-308.

domésticas, enseñanza indispensable para conseguir las matrimonios⁷⁴⁵. Aunque se solían casar más mayores, a los trece años ya podían hacerlo, como contó Bernáldez en su relato del éxodo de 1492:

*...casaron todos los moços e moças que eran de doze años arriba unos con otros; porque todas las henbras desta hedad arriba fuessen a sonbra e conpañia de maridos*⁷⁴⁶.

¿Qué parámetros se utilizaban en la elección de la esposa? El Talmud recalca la importancia de la cultura. No hay que casarse con la hija del ignorante, “porque los ignorantes son detestables” y sus hijas como bestias⁷⁴⁷. En la práctica, sin embargo, más importante que la sabiduría era la situación social. Las relaciones matrimoniales se establecían en línea horizontal, entre personas de un nivel socioeconómico similar⁷⁴⁸.

⁷⁴⁵ ¿Se educaba convenientemente a la mujer? “Probablemente, una de las acusaciones que pueda formularse contra el esquema tradicional judío de la vida es que la educación de la mujer era pasada por alto”. ROTH, C. (1965), p. 141. Era fundamental que la niña conociese pronto los principios del *kashrut* y las labores domésticas. Que eran muchas: “La mujer debe moler, cocer el pan, lavar la ropa, guisar, dar de mamar a su hijo, hacer la cama y cardar la lana. Si el marido le pone una criada, ya no está obligada a moler ni a cocer el pan ni a lavar la ropa; si dos (...) si cuatro, podrá estar sin hacer nada. Pero dice R. Eliezer: aunque le aportara cien criadas, el marido puede exigir que carde la lana, porque la ociosidad conduce a la lascivia”. Talmud Ketuvot, cap. 5, 59b. En la cultura sefardí quedaron muchos dichos y refranes que hacen referencia a las labores de la madre, como “Madre galana faze a la fija haragana”. SAPORTA Y BEJA, E. (1978), *Refranes de los judíos sefardíes*, p. 118. Barcelona: Ameller, p. 118. En cuanto a la niña, pasaban de la niñez a la madurez, “apenas había tiempo para la adolescencia, pues a partir de los doce años (...) tenían que estar preparadas para afrontar los dos grandes retos que su vida les iba a deparar: ser una buena esposa y una buena madre”. BLASCO MARTÍNEZ, A. (2002), “Trabajo y ocio en el mundo hispanojudío”, en VV. AA., *El legado de los judíos al Occidente europeo. De los reinos hispánicos a la monarquía española*. Pamplona: Gobierno de Navarra, p. 133.

Samuel ibn Nagrella expresó así la necesidad del matrimonio: “Una mujer necesita un marido, igual que un hijo necesita un padre como el necio necesita el azote o los súbditos a sus reyes”. ROSEN, T. (1998), “Representación de mujeres en la poesía hispano-hebrea”, en IZQUIERDO, R. y SÁENZ-BADILLOS, Á., *La sociedad medieval a través de la literatura hispanojudía*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, p. 136. Para aspectos legales del matrimonio véase MORENO KOCH, Y. (2005), “El matrimonio judío: entre la ley y la costumbre”, en MACÍAS, U. e IZQUIERDO, R., *El judaísmo, uno y diverso*, pp. 71-78. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 71-78.

⁷⁴⁶ BERNÁLDEZ (1962), p. 256. En condiciones normales, la edad media de matrimonio de una mujer era a los 15-16 años, mientras que el varón solía hacerlo un poco más tarde, a los 18. CANTERA MONTENEGRO, E. (2010), “La mujer judía en la vida familiar y comunitaria en la Sefarad medieval”, en MORENO KOCH e IZQUIERDO (coords.), p. 130. El hombre debía casarse pronto, según Lisboa y Mancilha, para no desperdiciar sus energías “uma vez que o instinto do mal começara a tentá-lo”. LISBOA, L. C. y MANCILHA, L. (2012), “O casamento judeu: rituais, crenças e significados”, en *Hermeneutica*, 12, 2. Cachoeira: Centro de Pesquisa de Literatura Bíblica, p. 73.

⁷⁴⁷ “El hombre debe casarse con la hija del hombre culto; si no encuentra, con la hija de uno de los hombres distinguidos; si no encuentra, con la de uno de los jefes de la sinagoga; si no encuentra, con la hija del tesorero; si no, con la del maestro de primera enseñanza, pero jamás deberá desposar con la hija de un ignorante, porque los ignorantes son detestables y sus mujeres sabandijas, y de sus hijos está escrito: ‘Maldito será el que se ayunte con cualquier bestia’ (Deuteronomio, 27,21)”. Talmud Pesajim, 49a.

⁷⁴⁸ En realidad, cualquier tipo de relación venía determinada por la clase social: “La judería toledana era, pues, buen ejemplo de espacio urbano en el que se movían mujeres de diferente religión y diferente condición social; como recaderas, las pobres criadas judías, musulmanas o cristianas, y como señoras, las propietarias cristianas o judías. La convivencia de tipo laboral tenía lugar entre mujeres de

También resultaba fundamental el linaje, relacionado con el estatus tanto o más que la propia realidad económica y financiera de la familia. Las familias llegaban a acuerdos que se rubricaban en la *ketubá* (el contrato de boda)⁷⁴⁹, donde convenía especificar hasta el mínimo detalle, porque en caso de separación o fallecimiento de uno de los cónyuges el reparto de los bienes y las herencias podían resultar problemáticos⁷⁵⁰. De hecho, los rabinos atienden en los *responsa* continuas consultas al respecto.

La poligamia estuvo permitida hasta el siglo XIII, aunque era poco habitual en zona cristiana, y sufrió una decadencia imparable durante toda la Edad Media⁷⁵¹. Sí se encontraba extendido el concubinato en las familias adineradas, sobre todo con sirvientas y esclavas musulmanas, algo que, como ya comentamos, supuso un gran escándalo en la aljama toledana, especialmente durante las controversias del siglo XIII, y que provocó una furibunda reacción de los sectores más rigoristas⁷⁵². El adulterio,

los mismos grupos sociales principalmente, las que iban juntas al río, las que salían a vender o las que hacían trabajos domésticos". FUENTE, M^a J. (2010), *Identidad y convivencia. Musulmanas y judías en la España Medieval*. Madrid: Polifemo, p. 104.

⁷⁴⁹ Sobre aspectos legales del matrimonio véase MORENO KOCH (2002), "La vida cotidiana...", p. 83. Texto completo de una *ketubá* en BANGO, I. (2002), "La *ketubá*", en *Memoria de Sefarad*, pp. 95-96. También interesantes contratos de boda en LACAVE (1998). La literatura medieval judía trata con mucha profusión los acuerdos de casamiento. Aquí mostramos algunos pasajes de Maimónides sobre la *ketubá*: "Hay que escribir el contrato matrimonial antes de la entrada al dosel nupcial y después de esto está permitido llegarse a ella" (p. 130). O lo que es lo mismo, sin *ketubá* no son permitidas las relaciones sexuales. No en todos los casos, porque hay mujeres que no tiene derecho al contrato: "En el caso de una necia, no se ha decretado ningún matrimonio para ella; en el caso de una sorda, aunque según las palabras de los sabios el matrimonio con ella es válido, no se ha decretado un contrato matrimonial para que no se abstengan de casarse con ella" (p. 141). Hay continuas referencia a lo que se paga por casarse con una virgen, mucho más que por una viuda. Pero siempre hay lugar para la duda. Puede que el marido "no me encontró virgen porque caí y me golpeé con una madera o con la tierra y perdí mi virginidad" (p. 144). O "puesto que no encontré estrechez sino una puerta abierta, deben preguntarle a ella por su edad ya que quizá sea una joven mayor de edad y la mayoría de las mujeres mayores de edad no permiten sentir una gran estrechez porque son adultas y los miembros de su cuerpo se ensanchan" (p. 146). MAIMÓNIDES (2010), *Leyes sobre el matrimonio (Hilkot Ishut) de la Mishné Torá* (intr., trad. y notas Ruiz Morell y Salvatierra). Estella: EVD.

⁷⁵⁰ Como el fin del matrimonio era la procreación las separaciones llegaban, sobre todo, por la supuesta esterilidad de la mujer. Había más causas, muchas de ellas difusas, relacionadas casi siempre con mala conducta de la mujer, personal (ser mala cocinera, por ejemplo) o religiosa (no atender algún precepto). A la mujer repudiada le interesaba la firma del marido para confirmar el divorcio y poderse casar de nuevo, lo que en ocasiones era aprovechado por él para exigir que ella renunciara a lo estipulado en la *ketubá*.

Por otra parte, el judaísmo se mostraba muy crítico con la castidad de los curas y monjes cristianos, pues el objetivo principal del ser humano debía ser la procreación. Un judío se quejaba así: "¿Por qué vosotros los cristianos fezistes e fazades monesterios de frailes e de monjas contra mandamiento de Dios, en que mandó Dios que los onbres e la mugeres que casasen? (...) paresçe a nosotros los judíos que esta ordenaçión non fue buena en non se ayuntar los onbres con las mugeres por aver generaçión de onbres en el mundo". En GARCÍA MORENO (2003), p. 119.

⁷⁵¹ CANTERA MONTENEGRO, E. (1989), "La mujer judía en la España medieval", en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 2. Madrid: UNED, p. 41. Véase también SHATZMILLER, J. (2009), "La bigamie juive dans l'Espagne médiévale", en SABATÉ, F. y DENJEAN, C. (eds.), *Cristianos y judíos en contacto en la Edad Media: polémica, conversión, dinero y convivencia*. Lleida: Milenio, pp. 581-587.

⁷⁵² ASSIS (2001), pp. 27-28.

especialmente el femenino, era duramente castigado, de manera formal o al margen de la ley, como en el caso presentado por León Tello, en el que además de este delito encontramos disputas a muerte entre cuñados y enemistad judeo-conversa. Se trata de un proceso inquisitorial donde el converso Juan de Sevilla lamenta ser acusado por la aljama de provocar la muerte de su cuñado Mosé Manuel, que estaba encarcelado como él: “me quieren mal de muerte e me tienen grande odio”. Habla de sus mayores enemigos, y cita a Ferrando de Toledo y Bernal el tejedor, “porque es pública fama que duermen con mi esposa Maria Aluares”, a la que amenaza: “la tengo que degollar sy de aquí salgo, y porque entiende que por mi causa se enforcó su hermano”⁷⁵³.

La prostitución era un asunto muy delicado, en el plano moral, y difuso, en el legal. Aunque los teóricos la condenaban⁷⁵⁴, no se dudaba de su existencia, y las discusiones no iban tanto encaminadas a si había que prohibirla sino a si se debía ejercer dentro o fuera de la judería. Para los más piadosos, la presencia de las meretrices mancillaba a la comunidad. Para los más prácticos, era preferible que actuaran dentro, para que el cliente no necesitara salir de su espacio y se asegurase el encuentro con prostitutas judías y no de otros credos⁷⁵⁵. En cuanto a la homosexualidad, estaba tan extendida y perseguida como en el resto de territorios y confesiones, aunque los cristianos creían generalizada la práctica entre moros y judíos⁷⁵⁶.

⁷⁵³ En LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 273. El adulterio de la mujer, independientemente de la religión que profesase, era uno de los actos más repudiados, que alcanzaba una triple condena: religiosa, moral y jurídica. Normalmente no se esperaba la acción de la justicia, y el marido mataba a su esposa, para después aportar explicaciones y pruebas para ser exonerado ante el tribunal y la familia de la adúltera. BORGOGNONI, E. (2014), “El tiempo del delito en las ciudades castellanas a fines de la Edad Media”, en *En la España Medieval*, 37. Madrid: UCM, pp. 227-228.

⁷⁵⁴ Como Maimónides en la *Guía de perplejos*, porque la disputa por los favores de una prostituta podía hacer correr la sangre: “... autorizado tal clase de trato, varios hombres podrían casualmente abordar a la misma mujer, lo cual originaría inevitablemente fuente de querellas, y lo corriente sería matarse unos a otros o a la mujer, cosa frecuente, como es notorio”. MAIMÓNIDES (1983), p. 534.

⁷⁵⁵ Igualmente, la autoridad cristiana intentaba evitar el contacto entre prostitutas cristianas con clientes musulmanes o judíos. Así leemos en el artículo 11 del ordenamiento de Catalina de Lancaster de 1412: “Que ninguna cristiana (...) non sea osada de entrar dentro en el círculo, donde los dhos. judíos é moros moraren, de noche nin de día (...) é si fuere muger pública, que le den çient azotes por justicia é sea echada de la ciudad, villa o logar, donde viviere”. En SUÁREZ BILBAO (2000), p. 428.

⁷⁵⁶ Al respecto véase LÓPEZ BELTRÁN, M^a T. (2012), “La prostitución consentida y la homosexualidad reprimida”, en LÓPEZ OJEDA, E. (coord.), *Los caminos de exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, p. 160. Las acusaciones de desviación sexual eran recurrentes entre religiones. Por ejemplo, en los textos sagrados judíos leemos: “No ha de dejarse ganado en las posadas de los gentiles, porque son sospechosos de bestialidad”. *Misná, Aboda zara* (Idolatría), cap. II, 1, p. 775. Yom Tov Assis escribió que, en realidad, la homosexualidad no conocía fronteras y se daba por igual en todas las confesiones. En cuando al judaísmo, ilustra la situación con la poesía de Todros ibn Yehudá ha-Leví Abulafia: “En un poema que dedica a Salomó ben Abudarham es refereix clarament als avantatges que tenen els nois sobre les dones”. (“En un poema que dedica a Salomón ben Abudarham se refiere claramente a las ventajas que tienen los chicos sobre las mujeres”). ASSIS (2001), pp. 43-44. También hemos encontrado versos del mismo poeta con alusiones al lesbianismo: “Besarle en la boca desea mi alma / ser mujer por causa de

El papel de la mujer judía coincidía en algunos aspectos con el de las otras confesiones, aunque con ciertas especificidades que conviene señalar. Se encontraba exenta de muchas obligaciones religiosas masculinas, pero en ella recaía una de las grandes responsabilidades del ciclo ritual: la organización del *sabat*⁷⁵⁷. Limpiaba la casa, preparaba la comida y las velas y se encargaba del vino⁷⁵⁸. Si pensamos que, en relación al varón, la mujer jugaba un papel secundario, acertaremos. Algo nada especial en su tiempo, como opina Cantera Montenegro, para quien la dependencia de

ella quisiera. / Que a las mujeres les da besos, y por ser / yo varón, me lo he perdido". En SÁENZ-BADILLOS (1998), p. 209.

En el capítulo XXVIII del fuero de Madrid de 1202 se elabora la lista de las palabras penadas económicamente, y junto a puta, hija de puta, leprosa, cornudo y perjurio está "fudid in culo" (sodomita) y "filio de fudid in culo" (hijo de sodomita). *Fuero de Madrid de 1202. Memoria del Madrid medieval*, p. 83. En el Levítico (18, 22) se censura: "No yacerás con varón como se yace con mujer; es cosa execrable".

⁷⁵⁷ El *sabat*, esa fiesta tan perniciosa para Isidoro: "La ociosa festividad de los judíos se emplea, dedicados todos al exceso sexual, para la lujuria, para la bebida, para provecho de la vida terrenal, para servir al vientre y al amor físico". En *De fide católica ex veteri et novo testamento contra iudaeos*, en GONZÁLEZ SALINERO (2004), p. 80. El monje Pérez de Valencia, en el siglo XV, justificaría la prohibición del *sabat* en que "ni la Pascua ni el sábado resucitaron con Cristo (...) ambas fiestas debían quedar reducidas a cenizas para siempre en el sepulcro junto con los padecimientos de Cristo". PÉREZ DE VALENCIA, J. (1998), *Tratado contra los judíos* (ed. de Justo Formentín y M^a José Villegas). Madrid: Aben Ezra Ediciones, p. 41. Celebrar el *sabat* en el ámbito converso, por otra parte, era signo claro de criptojudasismo. León Tello expuso el caso de Blanca Ramírez, que el viernes por la tarde se ponía ropa limpia, encendía un candil y acudía a la sinagoga de la Blanca, que era usada clandestinamente. LEÓN TELLO (1979), vol. I, pp. 261 y 358.

⁷⁵⁸ En una lápida del cementerio judío de Toledo se leían las virtudes que adornaron a una fallecida, Miryam ben Asher, nuera del gran rabino: "Mujer agraciada, alcanzó honor y de la rectitud preparó mesas y vino convenientemente escanció". En CANTERA BURGOS y MILLÁS (1956), p. 129. El plato preferido en las comunidades judías hispanas para celebrar el *sabat* era la adafina, un potaje de garbanzos con cordero realizado en olla de barro que se preparaba el viernes antes del anochecer. En el *Libro de buen amor* (781) leemos: "Algunos en sus cassas passan con dos sardinas, / en agenas posadas demandan gollorías, / desechan el carnero, piden las adefinas, / dezían que no conbrían tozino sin gallinas". RUIZ, J., ARCIPRESTE DE HITA (2009), *Libro del Arcipreste (Libro de buen amor)* (ed. crítica de Zahareas y Pereira). Madrid: Akal, p. 386. León Tello presentó el documento de testificación contra conversos por preparar esa comida para el sábado: "... hechaban garvancos e avas; y carne de los más gordo que se podía aver o ubre, echáuase en la dicha olla, e si era tiempo de verengenas, echauanlas, y echauan más culantrillo seco e alcarevea e cominos e pimienta e cebolla". LEÓN TELLO (1979), vol. I. pp. 262-263. Véase también ROMERO CASTELLÓ, E. (2010), "El olor del sábado: la adafina, del Arcipreste de Hita a las versiones *light*", en IZQUIERDO, R. y MACÍAS, U., *La mesa puesta: leyes, costumbres y recetas judías*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 215-240. Encontramos un estudio muy completo en MOTIS, M. Á. (2004), "La alimentación judía en el Occidente medieval", en FLANDRIN, J.-L. y MONTANARI, M., *Historia de la alimentación*. Gijón: Trea, pp. 421-491.

Adafina o no, conviene no excederse con la comida, si seguimos la advertencia del Talmud Pesajim, 49a: quien come mucho "acabará por destruir su hogar, hacer viuda a su esposa y huérfanos a sus hijos; olvidará sus conocimientos, tomará parte en muchas discusiones". En ROMANO (1975), p. 293. Las advertencias contra la glotonería y las malas formas en el comer serán una constante en toda la Edad Media, en todas las culturas. En la segunda partida alfonsí leemos: "E otrosí, que no coman feamente, con toda la boca mas con la una parte, pues mostrarse y han en ello por glotones, que es manera de bestias más que de hombres. E de ligero no se podría guardar el que lo hiciese, que no saliese de fuera aquello que comiese si quisiese hablar". En HARO, M. (2010), "*Et no andedes tras vuestra voluntad en comer ni en beber ni en fornicio*. De gula y lujuria en la literatura sapiencial", en LABÈRE, N. (ed.), *Être à table au Moyen Âge*. Madrid: Casa de Velázquez, p. 55.

los maridos era comparable a la de mujeres musulmanas y cristianas⁷⁵⁹. Un buen ejemplo de la consideración de la mujer son las palabras de Bernáldez, que glosó la figura de la recién fallecida Isabel, su reina, mezclando política y virtudes femeninas:

*Fué muger muy esforçadísima, muy poderosa, prudentísima, sabia, onestísima, casta, devota, discreta, christianísima, verdadera, clara, sin engaño, muy buena casada, leal y verdadera y subjeta a su marido; muy amiga de los buenos y buenas, así religiosos como seglares, limosnera y edificadora de templos e monesterios e iglesias*⁷⁶⁰.

Castañó cree que la dificultad que encontraba la mujer judía era máxima por esa “conflictividad inherente a la condición de judía y femenina en su complejo contexto sociocultural, la Castilla medieval”⁷⁶¹. En los textos sagrados aparecen referencias que señalan las restricciones sufridas por la mujer simplemente por su condición sexual. En el Talmud encontramos lo siguiente:

*Una hija es un falso tesoro para su padre: por las preocupaciones que le produce no puede dormir de noche. Durante su juventud, teme que la seduzcan; en la adolescencia, teme que se entregue a la prostitución; cuando es adulta, tiene miedo que no se case; si está casada, teme que no tenga hijos, y cuando llega a vieja, teme que se dedique a la magia*⁷⁶².

Así pensaba Asher ben Yehiel:

*Pues por nuestros pecados las hijas de Israel son unas libertinas en este tiempo y es de temer que hayan puesto sus ojos en otro. Las hijas de Israel de esta generación son unas vanidosas*⁷⁶³.

⁷⁵⁹ CANTERA MONTENEGRO (2010), p. 173. La vida de la mujer cristiana, según Cristina Segura, coincidía con estos parámetros que hemos comentado: “En la Edad Media las mujeres bien educadas eran aquellas que sabían todo lo necesario para atender a sus obligaciones domésticas”. SEGURA GRAÍÑO, C. (1998), “Mujeres educadas, mujeres instruidas, mujeres cultas, mujeres sabias”, en SOTO, J. M^a (coord.), vol. I, pp. 903-904. Puede consultarse también ARAUZ, D. (2007), *La protección jurídica de la mujer en Castilla y León (siglos XII-XIV)*. Valladolid: Junta de Castilla y León. También indicamos, como elemento comparativo, CALERO SECALL, M^a I. (coord.) (2006), *Mujeres y sociedad islámica: una visión plural*. Málaga: Universidad de Málaga, donde se ofrecen muchos datos de la mujer andalusí (y árabe-occidental, en general) sobre religiosidad, derecho, dietética, medicina y literatura.

⁷⁶⁰ BERNÁLDEZ (1962), pp. 487-487. Véase también LADERO, M. Á. (2006), “Isabel la Católica vista por sus contemporáneos”, en *En la España Medieval*, 29. Madrid: Universidad Complutense, pp. 225-286. Un interesante acercamiento a la relación de la reina con el arte encontramos en YARZA, J. (2003), “Isabel la Católica coleccionista, ¿sensibilidad estética o devoción?”, en VALDEÓN, J. (ed.), *Arte y cultura en la época de Isabel la Católica*. Valladolid: Ámbito, pp. 219-248.

⁷⁶¹ CASTAÑO (2005), p. 201

⁷⁶² Talmud Sanhedrín, 100b, extraído de ROMANO, D. (1975), p. 619.

⁷⁶³ Extraído de GARCÍA CASAR, M^a F. (2010), “De las juderías de Sefarad a la Sefarad de las sospechas”, en *Hijas de Israel. Mujeres de Sefarad*, p. 116. Pero no debía pensar lo mismo de su propia mujer, con la que estaba muy unido, si atendemos a su inscripción funeraria: “A esta se ha de llamar mujer, mujer fuerte, corona de su marido (...) Sobre las mujeres de su generación ha dominado, justa en la tierra y limpia de manos (...) Amados ambos, ni en su vida ni en su muerte se separaron”. CANTERA BURGOS y MILLÁS (1956), p. 91. Encontramos nueva información sobre la mujer del rabino y su inscripción en MATA LÓPEZ, I. (2012), “A ‘ésta se la llamará mujer’: traducción y breves impresiones

Pero gracias a los *responsa* de este rabino sabemos que en sus tiempos la judía toledana disfrutaba de algunos derechos imaginables en otros lugares, como heredar la mitad de los bienes a la muerte del marido o poseer propiedades a su nombre⁷⁶⁴. Suponían, para Amran, derechos “revolucionarios para la época”⁷⁶⁵. Para Cecil Roth, entonces, “la emancipación económica de la mujer estaba bastante adelantada entre los judíos”⁷⁶⁶. El papel de madre era la única faceta valorada de la mujer judía. M^a José Cano señaló que en la literatura hispano-hebrea se alababa su figura en episodios amorosos, pero no dejaba de recibir “un trato denigrante” como “un simple objeto de deseo”. Por el contrario, las críticas eran constantes, como leemos en los versos de Ibn Gabirol:

*No asemejes tus palabras a las de la mujer
que dice solo palabras lisonjeras.*

O los de Ibn Jalfun:

*Sus hombres son como mujeres
y sus valientes corren a esconderse como niños*⁷⁶⁷.

El maltrato físico estaba muy extendido, como ilustran estos versos de Ibn Nagrella:

*Pega a tu mujer cada día, para que no gobierne
sobre ti como un hombre y yerga su cabeza.
No seas, hijo mío, esposa de tu esposa, y
no permitas que sea ella el marido de su marido*⁷⁶⁸.

socio-literarias de una inscripción funeraria hispanohebreá del siglo XIV”, en *Séptimo centenario de los estudios...*, pp. 393-400.

⁷⁶⁴ LLAMAS, P. J. (1932), “Documentos para la historia jurídica de las aljamas hebreas de Toledo y Molina”, en *Religión y Cultura*, 19, 55. San Lorenzo del Escorial: PP. Agustinos, pp. 263-276. También en AMRAN, R. (1993), “La mujer judía según los responsa de Asher ben Yehiel”, en VV. AA., *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*. Valladolid: Junta de Castilla y León, vol. III, pp. 23-26; y en CANTERA MONTENEGRO (1989), p. 45.

⁷⁶⁵ AMRAN (1993), p. 26.

⁷⁶⁶ ROTH, C. (1965), p. 140.

⁷⁶⁷ Ambos textos extraídos de CANO, M^a J. (1993), “El tratamiento de las mujeres en la literatura hispano-hebrea”, en DEL MORAL, C. (ed.), *Árabes, judías y cristianas. Mujeres en la Europa medieval*. Granada: Universidad de Granada, pp. 161-172.

⁷⁶⁸ Extraído de ROSEN (1998), p. 137. Encontramos un ejemplo documental de maltrato, de mediados del siglo XV, en la villa de Alagón: “... con spirita diabolico se lexa dir e dize por las plazas e do quiere que ba que la dita Jámila ... no bino birgen a su poder ... e no le basta al dito Juce Curi ferela e machula feridas mortales, assi en tal manera que no es quasi senyora de sus brachos ni de mandar su persona, assi matex la quiere lançar por las fenestras de nueyces e le faze tales feridas que si no por los bezinos que muytas begadas le han acorido, ella seria muerta que no guarda ni si es prenyada ni bueyra e le faze otras injurias muytas e diversas, que de ley de jodios no son di dir ni fazer ni encara sustener, que no guarda si esta mestruosa ni no”. En MARÍN PADILLA, E. (2001), “Malos tratos del judío Juce Curi a su mujer Jamila Abenaçoh”, en *Sefarad*, 61, 1. Madrid: CSIC, p. 164. Para maltrato a la mujer, en general, véase el muy completo trabajo BAZÁN, I. (coord.) (2008), *Clío & Crimen*, 8. (Dedicado a la violencia de género en la Edad Media). Durango: Centro de Historia del Crimen de Durango.

El castigo corporal era aceptado en la sociedad medieval, independientemente de la religión profesada. Como presenta Cantera Montenegro, los malos tratos se podían alegar ante un tribunal de la Inquisición para salir indemne⁷⁶⁹. Efectivamente, algunos conversos argumentaron tal conducta para apoyar su relato: eran cristianos y reaccionaban con violencia cuando su mujer judaizaba. Preferían, por razones obvias, pasar por maltratadores que por judaizantes⁷⁷⁰. Pero el maltrato no se daba solamente en la relación hombre-mujer, sino también en la de padre-hijo, maestro-alumno, amo-sirviente... En el derecho procesal las penas físicas se consideraban eficaces para corregir conductas perniciosas; en el ámbito privado, se manejaba la misma idea. La mujer no solo sufría maltrato durante el matrimonio. Este, además, podía llegar a la fuerza, tras una violación o rapto. Tan excesivas resultaban algunas situaciones que las *taqqanot* de Valladolid, las más importantes del judaísmo castellano, intentaron regular en su capítulo tercero las condiciones por las que una mujer accedía al matrimonio, y se prohibió que lo hiciera de forma ilícita:

*... ordenamos e acordamos que algún judío (...) nin dé contrato matrimonial amujer alguna, si non fuere en presencia de diez adultos de Israel e que sea pariente alguno dellos dela mujer, e si la tal mujer tubiere padre o ermano enla billa, que sea ende presente uno de ellos*⁷⁷¹.

Las agresiones sexuales se daban en todos los ámbitos, tanto en los más elitistas como en los populares, aunque la mayoría de las denuncias se producían contra agresores de clase baja, quizá porque las denunciadas se sentían menos expuestas que si lo hacían contra una persona poderosa⁷⁷². Las sufrían especialmente, además de las sirvientas, las más jóvenes, lo que provocaba la reacción de la comunidad no solo por la ruindad del acto, sino también por la pérdida de la virginidad, que era, con mucho, lo más grave en una violación, porque dificultaba a la familia casar a la víctima y establecer unas buenas condiciones en la *ketubá*. Junto con la boda, los otros dos momentos más importantes del ciclo vital eran el nacimiento y la muerte, y en el varón se añade el *bar mitzvá*, la ceremonia que a los trece años lo introducía en el mundo adulto⁷⁷³. Del

⁷⁶⁹ CANTERA MONTENEGRO, E. (2007), "Malos tratos y violencia doméstica entre los judeoconversos hispanos en el tránsito de la Edad Media a la Moderna", en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 20. UNED, pp. 29-42.

⁷⁷⁰ Sobre el distinto papel jugado por la mujer y el hombre en las comunidades judaizantes puede consultarse LEVINE, R. (1996), "Hommes et femmes: leur role respectif dans la perpétuation de l'identité juive au sein de la société *conversa*", en BENBASSA, E. (dir.), *Mémoires juives d'Espagne et Portugal*. París: Publisud, pp. 39-50.

⁷⁷¹ Extraído de MORENO KOCH (1987), p. 61.

⁷⁷² Para conocer lo que ocurría en el ámbito cristiano véase CÓRDOBA, R. (1994), *El instinto diabólico. Agresiones sexuales en la Castilla medieval*. Córdoba: Universidad de Córdoba.

⁷⁷³ ¿Cuál era el ciclo vital de un judío? Según la Misná, "el niño de cinco años (debe comenzar el estudio) de la Biblia; con diez, la Misná, con trece años (ha de comenzar o observar) los preceptos; con quince (ha de comenzar a), estudiar el Talmud; a los dieciocho, para el matrimonio; a los veinte, para perseguir (un oficio); a los treinta, para el vigor; a los cuarenta, para la prudencia; a los cincuenta, para (impartir) consejo; a los sesenta, para la ancianidad; a los setenta, para las canas; a los ochenta, para el

nacimiento ya comentamos en el anterior capítulo algunos aspectos referentes a la circuncisión. Si la nacida era niña se realizaba únicamente el ritual conocido como las *fadas*, con el fin de espantar los malos espíritus y procurarles buena ventura, algo muy recomendable en un tiempo de mortalidad infantil tan elevada⁷⁷⁴.

“La muerte es flecha que se dirige al hombre y la vida lo que tarde en alcanzarlo”⁷⁷⁵. Con la muerte finalizamos este epígrafe. Concretamente, con el testamento de don Judá, escrito en 1410⁷⁷⁶. Son palabras dirigidas a su familia y suponen un estupendo compendio del sentir y el proceder en tan triste momento:

sepulcro; a los noventa, para andar encorvado; a los cien, es como si ya estuviere muerto y como si hubiere ya pasado y desaparecido de este mundo”. *Misná*, Abot (Padres), cap. V, 21, p. 805.

De las ceremonias vitales solo comentamos en este trabajo algunos aspectos ilustrativos o secundarios. Para más información véase, entre otras, las obras ya citadas MORENO KOCH, Y. (2002), “La vida cotidiana de los judíos españoles en la Edad Media”, en *Memoria de Sefarad*, pp. 73-85; y CANTERA MONTENEGRO, E. (1998), *Aspectos de la vida cotidiana de los judíos en la España medieval*. También podemos extraer interesantes apuntes de las declaraciones de testigos en procesos inquisitoriales de judíos toledanos, en LEÓN TELLO (1979), vol. I. pp. 261-272, y en la carpeta “Inquisición” en el AHN.

⁷⁷⁴ Celebrar las *fadas* era una acto que podía llevar a un converso ante la Inquisición: “Tout le monde le sait, les *conversos* judaïsent en fréquentant les Juifs, célèbrent le *Shabbat* avec eux, complètent le *Minyan* à la synagogue, appellent les rabbins pour circoncire leurs fils après le baptême et pratiquent une purification d’eau lustrale mêlée d’herbes et de pièces d’or, pour effacer la valeur du baptême autant que pour garantir au bébé la future prospérité, le *Hadas* ou *Vijola*”. (“Todo el mundo sabe que los conversos judaizan frecuentando con los judíos, celebran el *sabat* con ellos, completan el *minyan* en la sinagoga, llaman a los rabinos para circuncidar a sus hijos después del bautismo y practican una purificación con agua lustral y hierbas y monedas de oro, tanto para eliminar el valor del bautismo como para garantizar al bebé un futuro próspero, las *fadas* o *vijola*”). LEROY, B. (1995), *L’Espagne des Torquemada. Catholiques, Juifs et convertis au XVe siècle*. París: Maisonneuve et Larose, p. 131. También puede consultarse el ya mencionado trabajo MARÍN PADILLA (1981), “Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón: nacimientos, hadas y circuncisiones”, en *Sefarad*, 61, 1.

En un documento de la Inquisición del siglo XVI encontramos esta confesión de un judaizante: “... el septimo día que nascieron mis fijos, los fice fadar segund costumbre de judios, poniendo una mesa con manteles limpios y unas escudillas blancas, llenas de miel y almendras y rosas blancas”. AHN, Inquisición, libro 1254, fol. 203.

⁷⁷⁵ Extraído de una recopilación del siglo XIII: BONSENYOR, J. (1990), *Libro de palabras y dichos de sabios y filósofos* (intr. y trad. de Magdalena). Barcelona: Riopiedras, p. 71. Pero no todo en la muerte es negativo, si seguimos este poema-acertijo de Yehuda ha-Leví: “¿Qué es aquello que muere, arrojado sobre la faz de la tierra, / desnudo lo entierran los hombres, / pero vive dentro de su tumba, y engendra hijos, / los cuales, todos ellos, salen vestidos?”. Solución: la semilla. En MILLÁS (1947), p. 41.

Acerca de la actitud ante la muerte véase GUTWIRTH, E. (1989), “Muerte y mentalidad hispano-judía (siglos XIII-XV), en *El Olivo*, 29-30. Madrid: CEJC, pp. 169-185.

⁷⁷⁶ Convenía que en los testamentos, como ocurría con los contratos de boda, quedasen claras todas las cláusulas. Para ello se podían establecer acuerdos privados, aunque la legislación comunitaria se ocupaba de ello. Un buen ejemplo son las ya aludidas *taqqanot* de Toledo y Molina, recogidas en LLAMAS (1932).

El testamento de don Judá se extrae de AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. II, pp. 615-616. Su traducción fue muy criticada por Cantera Burgos: “cualquiera diría que era una traducción distinta”, llega a decir. CANTERA BURGOS, F. (1966), “Relieves históricos de la judería de Toledo”, en *Sefarad*, 26, 2. Madrid: CSIC, p. 314. La hemos mantenido, a pesar de todo, porque aunque algunas palabras varían respecto a la traducción que ofrece Cantera el espíritu del texto es similar. Igualmente hemos procedido con otras traducciones criticadas, como las de Sánchez-Albornoz.

La muerte non la niego, pues tan cierta es. Mis conseios en mis postrimeros dias tomarades, é tomándolos mando: que entre vosotros non aya riñas ni maldichos; é vos mando que mantengades buena hermandad, é parentesco non postizo (...) Mi cuerpo sea sepultado é puesto en mortaja é así me entierren en el campo dinado, do yacen mis antepasados que el Dios buen siglo dé, en tierra tuesta, nin tañida nin tocada. No me pongan nin de pié nin echado: será fecha en la fuesa una selleta firme, donde asienten mi cuerpo y, cara puesto á Oriente, inclinante al sol é su salida.



Traje de novia. Museo sefardí de Toledo

3.3. PREPONDERANCIA DE LA ALJAMA DE TOLEDO

AUGE EN EL SIGLO XIII

Nótese que el título no lleva interrogaciones. ¿Se podrían colocar? Hubo otras aljamas con un gran prestigio y desarrollo. Sevilla llegó a doblar en número de sinagogas a Toledo⁷⁷⁷. Barcelona conoció un gran impulso de la mano de Salomón ben Adret, protector de Asher ben Yehiel cuando cruzó los Pirineos. Las aljamas cordobesa y zaragozana también tuvieron mucho recorrido, y Segovia fue el centro del poder judaico a finales del siglo XV. No obstante, afirmamos que en líneas generales, y a través de la información que a continuación ofrecemos (datos históricos y económicos y biografías de grandes personajes), Toledo fue el gran centro del judaísmo peninsular, y en muchos momentos la aljama más importante de Europa. Por todo lo apuntado,

⁷⁷⁷ En su queja por la reprimenda recibida a causa de sus prédicas, el arcediano Ferrán Martínez se expresaba así sobre la situación que se vivía en Sevilla: "Á las otras injurias que disen que les fise ó fago, respondo que si yo derecho fisesse, que veynte e tres sinagogas que están en la judería de esta Cibdat adeficadas contra Dios é contra derecho, serian todas derribadas por el suelo, porque las fesieron contra Dios é contra la ley, alzándolas é apostándolas más de lo que es ordenado de derecho". En AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. II, p. 588.

que son datos constatables, pero también por lo intangible, que es el prestigio y el aura que aún mantiene como “capital de Sefarad”. Las alabanzas al Toledo judío, de las que ya hemos ofrecido alguna muestra, son innumerables. Añadimos una de Bécquer:

Conquistada Sevilla [por Fernando III], las Academias rabínicas tornaron a trasladarse, siendo esta vez Toledo el punto designado, y de esta manera aumentóse la población judía de la última capital con un gran número de hombres científicos, que acrecentó la influencia de que ya gozaba por su número, su saber y sus riquezas⁷⁷⁸.

Y esta otra, aun cargada de reproches, de Gorosterratzu:

Otro pueblo, también de cultura propia, afín al árabe más que al cristiano por el odio común al cristianismo, era el semita. De él hay que afirmar, que en los días de D. Rodrigo [Jiménez de Rada] tenía concentrado en Toledo lo mejor que tenía en España en la autoridad, en la influencia, en la ciencia, en el núcleo mayor de habitantes y en la misma riqueza⁷⁷⁹.

En la comunidad judía de Castilla se generó cierta conciencia de grupo, que tuvo a Toledo como centro principal, económico y político, y referente intelectual y moral, sobre todo hasta el siglo XIV. El judaísmo toledano, que adquirió sus rasgos diferenciados tras la reconquista, intentó sin embargo mantener su cohesión al margen de los acelerados cambios que se producían en un espacio fronterizo tan singular⁷⁸⁰. Desde la ciudad del Tajo se difundían los principios que regían el devenir cotidiano y los proyectos comunales de las aljamas castellanas y su fuerza conectora se mantuvo durante varios siglos. La crisis del XIV, la guerra civil y los efectos de 1391 provocaron y aceleraron la decadencia de la aljama toledana, que ya no se repondría hasta la expulsión, aunque durante el siglo XV mantuvo un prestigio sustentado en antiguos logros. Curiosamente, los peores tiempos comenzaron a la vez que se levantaba uno de los vestigios más representativos del esplendor judío: la sinagoga de Samuel ha-Leví. Así lo cuenta Mosé Shaul en judeoespañol:

... la konstrukcion de esta manyifika sinagoga marko tambien una sima, despues de la kuala la situasion de las komunidades djudias de Castilla, i del resto tambien de Espanya, fue empeorando kada anyo mas⁷⁸¹.

⁷⁷⁸ BÉCQUER (1989), p. 156.

⁷⁷⁹ GOROSTERRATZU, J. (1925), *Don Rodrigo Jiménez de Rada. Gran estadista, escritor y prelado*. Pamplona: Imprenta y librería de Viuda de T. Bescansa, p. 205.

⁷⁸⁰ Para García-Serrano, a la frontera se trasladaban judíos que de alguna manera no encajaban, por voluntad o imposición, en su propia comunidad. El ambiente fronterizo siempre es más libre y la individualidad tiene más cabida ante el comportamiento grupal cerrado de otros espacios. GARCÍA-SERRANO, F. (2009), “La creación de identidad en la frontera medieval hispana y la visión del otro: mudéjares y judíos”, en RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, M. A. (dir.), *Hacedores de Frontera. Estudios sobre el contexto social de la Frontera en la España medieval*. Madrid: Fundación CEU, pp. 73-90.

⁷⁸¹ SHAUL, M. (2012), “La sinagoga del Transito en Toledo”, en *Aki Yerushalayim. Revista Kulturala Djudeo-Espanyola*, 92. Jerusalén: Sefarad Editores, p. 8.

Las alabanzas al ambiente del Toledo medieval, no solo el judío, son constantes en los libros de historia. Muchas veces, como hemos comentado, excesivas. De Epalza escribió que el pluralismo religioso de Toledo “simboliza una convivencia y no una mera yuxtaposición de grupos religiosos”. Y concluye: “El mito de la Toledo de la convivencia tiene un fundamento histórico real”⁷⁸². Cardaillac, por su parte, apuntó que la ciudad era un lugar donde “gracias a esa voluntad de vivir en común, se fomenta y se transmite la cultura en sus múltiples aspectos”⁷⁸³. Excesivos o no, lo cierto es que sumando elogios se transmite una percepción histórica que creemos acertada. Según Pastor de Togneri Toledo se convirtió, tras la reconquista, en “el foco judío más importante de España”⁷⁸⁴. Son muy frecuentes las referencias a Toledo como “la otra Jerusalén”, o la “nueva Jerusalén”, como escribió Pérez, “foco religioso, filosófico y económico” al mismo tiempo⁷⁸⁵. Bension, en un paralelismo similar, afirmó que Toledo recogió el testigo espiritual de Jerusalén y Babilonia⁷⁸⁶. ¿Toledo era como Jerusalén? Incluso mejor, porque los que llegaban no querían regresar:

*... nosos antepassados, que salieron de captiverio de Babiloña (...) fueron reunidos en Toledo de gentiles que hy moravan et edificaron una grant aljama et non quisieron tornar á Jerusalem otra vegada*⁷⁸⁷.

No solo en el tiempo que estudiamos, los beneficios derivados de constituir un gran centro histórico los disfrutamos ahora. En referencia a los documentos existentes, León Tello constató que “se hallan en abundancia en Toledo; no en vano el judaísmo medieval alcanzó en esta ciudad su más alta cumbre”⁷⁸⁸. García Gallo apuntó que el atractivo de la ciudad provocó “la feliz circunstancia de que muy ilustres investigadores trabajaran en sus archivos”⁷⁸⁹, allanando la tarea de los que llegamos después. Aunque, no olvidemos, queda mucho por hacer, como opinaban Cantera Burgos y Millás en los años cincuenta del siglo pasado⁷⁹⁰ y opinamos los demás actualmente.

⁷⁸² DE EPALZA, M. (1992), “Pluralismo y tolerancia: ¿un modelo toledano?”, en *Toledo. Siglos XII-XIII...*, p. 256.

⁷⁸³ CARDAILLAC, L. (1992), “Un alminar por campanario”, en *Toledo. Siglos XII-XIII...*, p. 19.

⁷⁸⁴ PASTOR DE TOGNERI (1975), p. 129.

⁷⁸⁵ PÉREZ (2013), p. 34. Las referencias nostálgicas a Jerusalén son, por otra parte, constantes entre los autores hispanojudíos medievales. Así cantó Yusef ibn Chiquitilla, autor a caballo entre los siglos XIII y XIV: “¡Jerusalén la bien amada / cómo te has vuelto desolada!”. En ORFALI, M. (1995), “El significado de Jerusalén y Sion en la tradición judía medieval”, en *Anuario de historia de la Iglesia*, 4. Pamplona: Universidad de Navarra, p. 191.

⁷⁸⁶ “España se convirtió en el depositario del mensaje que en otro tiempo vino de Judea (...) fue principalmente en Toledo donde se había enfocado el centro de la vida judaica, y de donde salía la palabra autorizada para los judíos de todo el mundo. La dirección del mundo espiritual venía de allí”. BENSION (2009), pp. 27-29.

⁷⁸⁷ Extracto de la carta apócrifa en la que los judíos de Toledo justifican su inocencia en la crucifixión de Jesús. Extraído de AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. I, p. 505.

⁷⁸⁸ LEÓN TELLO (1984), p. 45.

⁷⁸⁹ GARCÍA GALLO (1975), *Los fueros...*, p. 344.

⁷⁹⁰ “... es innegable que, con ser tanto lo conservado, no supone sino leve residuo de lo que debió de existir en siglos pasados. Mucho es probablemente lo que todavía guardan las casas y el suelo

El gran momento llegó a partir del siglo XIII, con la judería en plena expansión y una población que rondaría los 3.000 habitantes⁷⁹¹. El personaje principal era Abuomar Yosef ibn Sosan, líder de los judíos castellanos y almojarife de Alfonso VIII. Al morir el rey reconoció en el testamento una deuda con su judío de 12.000 maravedíes⁷⁹². El poeta Al-Harizi escribió unos versos a la muerte de Ibn Sosan, en 1205, situándolo a la altura de Maimónides, fallecido un año antes:

*Calamidad sobre calamidad se anuncia
desgarrando cual león los corazones de quienes lo oyen
murió Moisés y también él nos ha dejado
se fue el príncipe Joseph
a compartir con él su misma morada*⁷⁹³.

Su muerte fue muy llorada en Toledo, y en su lápida sepulcral se escribió:

*Sobre el monumento del perfecto sabio, el caudillo rabbi Yosef ibn Xuxan, el que ha edificado la nueva sinagoga (...) enfrente de quien todos los grandes del rey humildemente se inclinaban (...) Era hombre de todas las gracias codiciables, inteligente en todos los secretos*⁷⁹⁴.

Volviendo a Al-Harizi, los elogios no se reducían a las personas, sino que se extendían a la ciudad:

Vine a la extensa ciudad de Toledo, capital del reino, que está revestida del encanto de la dominación y ornada con las ciencias, mostrando a los pueblos y príncipes su belleza.

de la imperial ciudad, pudiendo abrigarse la esperanza de que tal material de estudio se acrezca sin cesar". CANTERA BURGOS y MILLÁS (1956), p. 36. Además de lo que oculta su suelo, no todo lo que se escribe sobre la superficie es atinado, como se quejaba el vizconde de Palazuelos en 1890: "... de Toledo se ha escrito mucho, no se ha escrito mucho bueno, y en todo caso, que si se han escrito obras muy estimables, deslizáronse en la gran mayoría de ellas graves equivocaciones y falsos conceptos", como por ejemplo "que Toledo cayó en poder de los moros el año 114, que el Alcázar fué fundado por Wamba, que la llamada Puerta Nueva se edificó en 1206 (...) De Santa María la Blanca se ha dicho que era una antigua sinagoga hebrea, transformada por los árabes en mezquita y devastada por los franceses durante la guerra de la Independencia". PALAZUELOS, LÓPEZ DE AYALA-ÁLVAREZ, J., VIZCONDE DE (1984), *Toledo. Guía artística-práctica*, vol. I, (ed. facsímil de la obra de 1890). Toledo: Zocodover, pp. XI-XIV. El vizconde también erró, y situó el "saqueo de Alcaná" en 1391 y no en 1355 (vol. I, p. 22).

⁷⁹¹ Lacave elevó la cifra a 8.000. LACAVE (1992), p. 293.

⁷⁹² LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 44.

⁷⁹³ Extraído de TARGARONA, J. (2012), p. 256. Al-Harizi tampoco guardó elogios para el hijo y sucesor de Abuomar. Según el poeta, entre los más altos dignatarios de Toledo "está el nasí Rabbi Shelomó hijo del nasí R. Yosef ben Shoshan, su memoria sea bendita. Él es la guirnalda y la corona, la piedra del socorro". AL-HARIZI (1988), p. 287. Volviendo a Abuomar, también fue alabado por Meir Abulafia: "Era cual freno en la boca de los enemigos, que hasta jugaban / los niños en sus días en agujeros de serpientes. / Era agujones en los costados de nuestros adversarios, mas ellos / al irse él se han vuelto agujones para nuestros costados". En SÁENZ-BADILLOS (1998), p. 206.

⁷⁹⁴ Extraído de BERMEJO-MESA (1935), p. 54. Como leemos, entre sus méritos se sitúa edificar la sinagoga nueva, que muchos autores creyeron Santa María la Blanca, hasta que estudios posteriores retrasaron la construcción de este templo más de un siglo y, por lo tanto, quedó disociada de este personaje. Sobre este asunto tratamos más detenidamente en el capítulo 5.

*Porque allí emigraron las tribus, las tribus del Señor. ¡Cuántos palacios hay en su interior que hacen correrse a las luminarias por la magnificencia de su belleza y esplendor!*⁷⁹⁵

Reflejo de la importancia de la aljama toledana y, sobre todo, de su clase dirigente, es que en el repartimiento de Sevilla (1252-53) un buen número de judíos toledanos salió beneficiado. Fernando III concedió mercedes a los que de alguna manera colaboraron en la reconquista de la ciudad del Guadalquivir y los judíos habían participado tanto financieramente como en la administración de los recursos. Con este gesto, el rey reconocía que los judíos toledanos no solo eran productivos, sino que su labor debía ser públicamente premiada. Constan donaciones a don Çulema, Meir ibn Sosan, su hijo Abraham y otros:

*... e dio y el rey a don Çulema, su mandadero, veinte arañçadas de vinnas, e diez yugadas de heredad, e sus casas que teníe y fechas; e dio y a su fijo cinquenta arañçadas de olivar; e al rabi don Todroz treinte arañçadas de olivar*⁷⁹⁶.

Tradicionalmente, se sitúa a Alfonso X como el impulsor de la cultura en Toledo, donde, según Ladero, “se produjo el primer gran impulso intelectual que experimentó la España medieval”⁷⁹⁷. Para Gil, la ciudad estaba cargada de una tradición que proporcionaba “un campo abonado para el florecimiento del saber”, a la vez que actuaba “de puente entre oriente y occidente”⁷⁹⁸. Según Orfali, en Toledo se unieron la tradición griega clásica (a través de la cultura árabe) y el pensamiento cristiano que sería la base del renacimiento⁷⁹⁹. En este movimiento participaron las más avezadas mentes del judaísmo hispano, atraídas a Toledo por el rey sabio⁸⁰⁰. Indudablemente, la llegada de estos genios impulsó a la aljama toledana, en el siglo XIII, a sus máximas cotas, como cree Izquierdo y como creía Baer⁸⁰¹. Los datos monetarios ratifican este auge.

⁷⁹⁵ AL-HARIZI (1988), p. 287.

⁷⁹⁶ Extraído de GONZÁLEZ GONZÁLEZ, J. (ed.) (1998), *Repartimiento de Sevilla*. Sevilla: Ayuntamiento, Área de Cultura, p. 114. También en NIETO SORIA, J. M. (1981-82), “Los judíos de Toledo en sus relaciones financieras con la monarquía y la Iglesia (1252-1312)”, en *Sefarad*, 16, 2, pp. 301-319, y *Sefarad*, 17, 1, pp. 79-102. Madrid: CSIC.

⁷⁹⁷ Añade, uniendo este autor a los que citamos en el primer capítulo, que no es cierto que existiera una Escuela de Traductores de Toledo. “Hubo diversos traductores, a lo largo de casi dos siglos, y varios mecenas, arzobispos o reales, pero no una Escuela dotada de continuidad y sentido de conjunto”. LADERO (1984), p. 89.

⁷⁹⁸ GIL, J. S. (1985), *La escuela de traductores de Toledo y los colaboradores judíos*. Toledo: IPIET, p. 24.

⁷⁹⁹ ORFALI, M. (1985), “Los traductores judíos de Toledo: nexo entre oriente y occidente”, en VV. AA., *Actas del II Congreso Internacional. Encuentro de las tres culturas*. Toledo: Ayuntamiento de Toledo, p. 254. Recordemos que había autores que lamentaban no haber aprovechado ese impulso cultural para convertir España en cuna del renacimiento. ALCALÁ (2011), p. 62.

⁸⁰⁰ AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. I, p. 447.

⁸⁰¹ “En el siglo XIII, la aljama de Toledo, que gozaba de una cierta autonomía en su organización, se había convertido en la más rica e influyente de la Corona de Castilla. Como los demás vecinos de la ciudad, los judíos eran de condición libre e igualados a los cristianos ante los tribunales de justicia.



Menorá del Museo Sefardí

“Esta es la partiçion de las aljamas de los judios que se fiso en Huete por mandado del rey”. Así empieza el documento fundamental de final de siglo, el padrón de Huete, realizado entre 1290-91 durante el reinado de Sancho IV y ya comentado en el primer capítulo de este trabajo⁸⁰². En él se establece el montante que deben abonar las aljamas castellanas al tesoro real y se designan árbitros para discusiones que pudieran surgir entre los representantes de las mismas:

*Et an lo de partir de esta guisa que non mengue ninguna cosa al rey; si non se abinieren estos quatro que vayan a don Dauí Abudarham, viejo de la aljama de los judios de Toledo, que los parta entrellos*⁸⁰³.

Como vimos, la suma total ascendía a 2.801.345 maravedíes. Ahora ofrecemos cifras más pormenorizadas, referentes a Toledo y su arzobispado, que es, con mucho, el que más aporta, 1.062.902, frente a los 312.413 del arzobispado de Palencia, 209.482 del de Burgos, 173.262 del de Ávila, 138.401 del de Sigüenza y 56.652 del de Segovia, por poner varios ejemplos.

En cuanto a aljamas concretas, Ávila paga 59.592 maravedíes y Segovia 40.806, mucho menos que la de Toledo ciudad, 216.500⁸⁰⁴. Claramente, Toledo era la más capacitada, superando a aljamas que entrado el siglo XV tendrán más peso fiscal.

Podían adquirir y vender libremente propiedades y, como los demás ciudadanos, también contribuían a los gastos del municipio”. IZQUIERDO (1993), p. 83; “En el siglo XIII no había en todo el reino de Castilla más que una comunidad judía de población bastante grande: Toledo, asiento famoso de intelectuales y financieros judíos”. BAER (1981), vol. I, p. 156.

⁸⁰² Recogido, entre otros, en LEÓN TELLO (1979), vol. I, pp. 382-388; AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. II, pp. 51-61 y 531-52; y CARRETE, C. (1976), “El repartimiento de Huete”, *Sefarad*, 36, 1. Madrid: CSIC, pp. 121-140. En el documento el arzobispado de Toledo aparece con la denominación del antiguo reino, “Trasierra”.

⁸⁰³ Extraído de CARRETE (1976), p. 126.

⁸⁰⁴ Hay que tener en cuenta que paga con alguna aljama más, no especificada en el documento (“con aquellos que pecharon fasta aquí”). CARRETE (1976), p. 126.

REPARTIMIENTO DE HUETE (1290-91). ALJAMAS DEL ARZOBISPADO DE TOLEDO

ALJAMA	MRS.	ALJAMA	MRS.
Toledo	216.500	Zorita	6.893
Ciudad Real	26.468	Alcalá	6.800
Talavera	24.771	Buitrago	6.098
Guadalajara	16.986	Almoguera	4.588
Hita	13.588	Uceda	2.816
Alcaraz	12.771	Montiel	1.525
Maqueda	11.162	Talamanca	1.014
Madrid	10.600	Brihuega	304

Así, Toledo pagaba casi diez veces más que Talavera, y veinte más que Maqueda, que en el siglo XV serán las aljamas que más contribuyan a los gastos de la corona. Pero quedaba muy lejos, todavía, ese momento de decadencia de la aljama toledana.

ASHER BEN YEHIEL Y SAMUEL HA-LEVÍ

El primer cuarto del siglo XIV está marcado por el rabinato de Asher ben Yehiel, uno de los grandes personajes del judaísmo toledano. Asher nació en Colonia, fue discípulo del sabio Meir ben Baruch de Rotemburgo, pasó por Francia y recaló en Barcelona, donde fue acogido por Salomón ben Adret, que medió en su nombramiento como rabino mayor de Toledo⁸⁰⁵. Capsali narró la llegada del rabino a la ciudad castellana de esta manera:

⁸⁰⁵ Roth divagó sobre qué lengua utilizaría Asher: “¿Qué ocurría cuando un judío de Colonia visitaba Toledo?”, se preguntaba. “El medio obligado de comunicación entre ellos era el hebreo, idioma del cual todo judío tenía, al menos, un conocimiento superficial, debido a su educación religiosa”. ROTH, C. (1965), p. 156. Del Valle también creía que el hebreo era suficientemente conocido: “El esfuerzo que los judíos españoles invirtieron en la revitalización de la lengua hebrea no fue vano (...) tenemos algunas noticias de que los judíos españoles hablaban entre sí en hebreo y no exclusivamente en el ámbito de la yeshibá (la academia rabínica)”. DEL VALLE (1998), pp. 147-148. Aunque así hubiera sido, el hebreo se perdió en las décadas posteriores, según Carrete y Moreno Koch: “... en las comunidades judías establecidas en Castilla a finales del siglo XV la lengua hebrea estaba casi exclusivamente reservada al culto litúrgico, a determinadas manifestaciones literarias o a los estamentos culturales más altos de las aljamas; no trascendía, como algunos pretenden, al lenguaje coloquial del pueblo llano”. CARRETE, C. y

Adonay despertó su espíritu y envió a Sefarad a un gran hombre, muy sabio de la Torá, tanto escrita como oral: el Rab Rabí Aser ben ha-Rab R. Yehiel, oriundo de Askenaz. Desde Toledo salieron a su encuentro, para recibirle, diez mil judíos, jinetes armados, con mulas y monturas, como si fueran hijos de rey⁸⁰⁶.

Hasta las de Valladolid de 1432 las *taqqanot* se circunscribían a una localidad o una comarca reducida, aunque muchas aljamas adoptaban y adaptaban la normativa de otra si la consideraban útil. En Toledo regían entonces las llamadas *taqqanot* de Toledo y Molina que, a pesar de su carácter local⁸⁰⁷, se convirtieron tras la llegada del rabino askenazí en una referencia para todas las aljamas castellanas⁸⁰⁸. El respeto a la ley comunal era fundamental para Asher, que pedía que se siguiera la normativa imperante allí donde se estuviera, y en caso de desobediencia “deberían hacer que fuera arrestado por gentiles que le harán conformarse con las exigencias de los judíos”⁸⁰⁹. Para acercarse al personaje histórico hay dos vías: el reconocimiento a su gran esfuerzo por dignificar la aljama y a su creación literaria o la crítica a su intolerancia y métodos represivos, entre los que destaca la instauración bajo su

MORENO KOCH, Y. (2001), “De pícaros y picaresca en el judaísmo castellano”, en *Sefarad*, 61, 2. Madrid: CSIC, p. 292.

⁸⁰⁶ Extraído de MORENO KOCH (2005), *El judaísmo hispano...*, pp. 113-114. Rodríguez de Castro, autor del siglo XVIII ya aludido, escribió: “... habiendo pasado desde Alemania a Toledo era obedecido en esta ciudad por Rab y principal Maestro de todos los judíos españoles por los años del mundo 5064, de Cristo 1304”. RODRÍGUEZ DE CASTRO (1781), p. 169.

⁸⁰⁷ “Que los estatutos contenidos en el código escorialense eran únicamente locales lo pone de manifiesto su mismo título ordenanzas de Toledo y Molina. ¿Cómo les iba a cuadrar ese nombre, si al mismo tiempo lo fueran de todas las juderías?”. LLAMAS (1932), p. 268.

⁸⁰⁸ Es en tiempo de Aher ben Yehiel cuando las *taqqanot* de Toledo “alcanzan su gran éxito y difusión”. ZAFRANI (1994), p. 203. Su influjo se dejó sentir durante siglos, hasta el punto de que entre los expulsados de 1492 que acabaron en el norte de África se convirtieron (con el añadido de algunos de su más famosos *responsa*) en la referencia legal para matrimonios y herencias: “... los exiliados procedían de varias comunidades españolas donde usaban de ordenanzas que, aunque similares, eran algo distintas las unas de las otras (...) la primera medida que se imponía era la unificación bajo un mismo estatuto matrimonial y sucesoral de todos los restos de las desaparecidas aljamas españolas. Hasta entonces, al parecer, la mayoría se atenía a la Taqaná de Toledo y Molina”. LAREDO, A. I. (1948), “Las Taqanot de los expulsados de Castilla en Marruecos y su régimen matrimonial y sucesoral”, en *Sefarad*, 8, 2. Madrid: CSIC, p. 253. El influjo toledano en el norte de África también se recoge en MORENO KOCH, Y. (2000), “La mujer sefardí en Marruecos después de la expulsión de 1492”, en VV. AA., *Movimientos migratorios y expulsiones en la diáspora occidental. Terceros encuentros judaicos de Tudela*. Pamplona: Universidad Pública de Navarra, pp. 101-107; también en ZAFRANI, H. (1996), “*Taqqanot* (ordonnances rabbiniques) et *Responsa* d’Espagne (jusqu’en 1492) et du Maghreb (après 1492)”, en VV. AA., *L’assistance dans la résolution des conflits*. Bruselas: De Boeck, vol. 3, pp. 145-165; y en el capítulo “The Spanish legacy among Moroccan Jews”, en TOLEDANO, H. H. (2010), *The Sephardic legacy. Unique features and achievements*. Chicago: University of Scranton Press, pp. 205-225: “Immediately after their arrival, these exiles began enacting ordinances, known as *Tekkanot Hakhme Castilya*, to ensure that their communal and religious life in Morocco would continue to be conducted as it had been in Spain”. (“Nada más llegar, los exiliados comenzaron a promulgar ordenanzas, conocidas como Taqqanot de Castilla, para asegurarse de que su vida comunitaria y religiosa en Marruecos continuaría realizándolos como en España”) (p. 212).

⁸⁰⁹ En RAY (2009), *La frontera sefardí*, p. 159.

rabinato de la pena de mutilación⁸¹⁰. Bension se fijó más en la segunda parte. La llegada de Asher a Toledo acabó con la investigación científica, pues antepuso el Talmud al conocimiento y condenó el acercamiento entre razón y religión. Asher era “un espíritu de intolerancia que puso limitaciones al espíritu creador”⁸¹¹. La opinión de Bension es indiscutible pues la refrendan las palabras del propio rabino:

*Aunque no sé nada de sus ciencias no religiosas, doy gracias al Señor, que me ha librado de ello, porque solo sirven para apartar al hombre del temor de Dios y de su Torá*⁸¹².

Por otra parte, su ascendente fue enorme gracias a sus obras (como *Piskei ha-Rosh* y *Tosafot ha-Rosh*) y a sus muy demandados *responsa*, que solucionaban casos complicados, aquellos para los que los tribunales ordinarios no encontraban una respuesta clara por su complejidad o falta de precedente jurídicos⁸¹³. Además fueron el punto de arranque de la obra de algunos autores de gran recorrido, como su hijo Yacob (*Arba'a Turim*) o Yosef Caro (*Sulhan Uruk*), y se incorporaron a diversa normativa posterior. Algunos de estos *responsa* ilustran nítidamente su personalidad. En uno de ellos se le consulta si las mujeres que se habían convertido y que pasado el momento de peligro deseaban volver al judaísmo perdían la dote. Su respuesta fue...

*... en realidad obraron muy mal y es necesario que hagan penitencia y reciban un castigo mayor que las que cambian de religión en tiempos de paz, pues su pecado es más notorio*⁸¹⁴.

Respetó la realidad toledana aunque intentó implantar algunas costumbres askenazíes, como el año sabático para tierras de cultivo⁸¹⁵. Como todos los forasteros que llegaban

⁸¹⁰ LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 105. No obstante, la mutilación no es un invento de Asher, es una constante en la Edad Media, pues aparece en documentos desde los tiempos visigodos, y en fueros locales, como hemos mostrado en este trabajo. También hemos visto que Asher se mostró contrario a la pena de muerte (“nunca estuve de acuerdo con ellos sobre la pérdida de vidas humanas”). En BAER (1981), vol. I, p. 252.

⁸¹¹ BENSION (2009), p. 29.

⁸¹² Extraído de BAER (1981), vol. I, p. 249.

⁸¹³ “La influencia de su obra se dejó sentir durante siglos”. GROSSMAN (1992), “Legislación y recopilaciones...”, p. 212.

⁸¹⁴ Extraído de ORFALI (1982), p. 23.

⁸¹⁵ LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 105. Algunos autores, como Gutwirth, creen que no hay que exagerar la diferencia cultural: “... es hora de moderar la tantas veces repetida afirmación acerca del choque de culturas ashkenazí e hispano-judía como si fuese una clave única para toda faceta de la actuación del rabino de Toledo”. GUTWIRTH, E. (1998), “Aser b. Yehiel e Israel Israeli: actitudes hispano-judías hacia el árabe”, en *Creencias y culturas...*, p. 110. Carrete, sin embargo, sí vio un choque de culturas evidente, y el intento del rabino de imponer una nueva moralidad en Toledo supuso un éxito relativo: “... decidió trasladarse a la ciudad del Tajo, como centro septentrional de las comunidades judías establecidas en Sefarad, para tratar, sin conseguirlo plenamente, de imponer un elemental orden en las librepensadoras aljamas judías, cuya decadencia desde una perspectiva religiosa inquietaba al resto de la diáspora, inserta, por otra parte, en condiciones jurídicas y sociales muy diferentes a las que gozaban los judíos de Sefarad, más liberales y en cuántas ocasiones impensables para las comunidades establecidas en el centro y este de Europa”. CARRETE (2002), p. 28. Para la relación de los judíos

a Toledo se sorprendió de algunas costumbres, como el extendido uso del árabe en documentos legales, que no solo usaban los mozárabes, sino también los judíos:

*... es que yo veo en los contratos escritos en árabe una excesiva prolijidad y un idioma de legos que se repite demasiado, diez veces más de lo que habían ordenado los Geonim, de bendita memoria*⁸¹⁶.

La *yesibá* que desarrolló en Toledo atrajo a estudiantes de todas las partes de Europa y el norte de África⁸¹⁷. Presentaba la novedad de integrar las dos tradiciones mayoritarias del judaísmo: la hispana y la askenazí⁸¹⁸. Educó a los jóvenes en una piedad desprendida de devaneos filosóficos, forjando un espíritu de resistencia que arraigó con fuerza⁸¹⁹. Su familia fundó y gestionó la primera cofradía de beneficencia documentada para necesitados. Sus hijos Yacob y Yehudá continuaron su labor en la academia, y así los Ben Yehiel marcaron el camino espiritual de la aljama de Toledo, y por extensión la de toda Castilla, en las décadas posteriores. Para Baer, Asher no fue solo un personaje influyente, sino un símbolo del judaísmo⁸²⁰.

Con el influjo de Asher aún presente, a mediados del siglo XIV aparece en la judería toledana Samuel ha-Leví, otro enorme personaje en cuya figura se mezclan la realidad y la leyenda. Financiero de primer nivel, líder del judaísmo, experto en literatura talmúdica y maestro de astrología y magia⁸²¹. Trabajó para Pedro I como diplomático,

hispanos con los centroeuropeos véase GROSSMAN, A. (1992), "Relación del judaísmo español con el askenazí en la Edad Media", en *El Legado de Sefarad*, pp. 228-247.

⁸¹⁶ Extraído de GUTWIRTH (1998), p. 104. El profesor de la universidad de Tel Aviv añade que "no se ha tenido en cuenta suficientemente que Asher aprovecha y se apropia de unas posibilidades intelectuales que le brinda su nuevo entorno". González Palencia escribió: "Empleaban preferentemente el árabe en sus documentos, hasta el extremo de redactarlos en árabe con caracteres rabínicos". GONZÁLEZ PALENCIA (1926), vol. 0, p. 143.

⁸¹⁷ Véase al respecto AMRAN, R. (1990), "Un estudiante ruso en la Yesiba de Toledo en tiempos de Asher ben Yehiel, ha Ros", en *Anuario de estudios medievales*, 20. Madrid: CSIC, pp. 9-14. También puede consultarse CAFFARENA, Á. (1969), *Las Academias de Córdoba y Toledo de los Rabanim españoles*. Málaga: Fundación de la librería anticuaria El Guadalhorce.

⁸¹⁸ Aunque con más peso de la askenazí. El propio Asher escribió en un *responsa*, una vez instalado en Toledo, que la tradición de los sabios de Alemania y de Francia era superior a "la herencia de los judíos de esta tierra". En GROSSMAN (1992), "Relación...", p. 239.

⁸¹⁹ GROSS, A. (1992), "Centros de estudio de Torah y *yesibot* en España", en *El Legado de Sefarad*, p. 415. Añade que quizá el alto número de judíos que murió martirizado en Toledo en 1391 tenga su explicación en esa educación tan estoica.

⁸²⁰ "Quizá es en las "Respuestas" del rabino Acher allí donde mejor pueda estudiarse el espíritu abierto con que supieron situarse frente a las necesidades de la vida y las concepciones jurídicas extranjeras". BAER, Y. (1929), "De las respuestas del rabí Acher de Toledo", en *AHDE*, 6. Madrid: Centro de Estudios Históricos, p. 198.

⁸²¹ "El rey don Pedro consultaba a menudo a diversos astrólogos y hechiceros, hebreos o musulmanes. Su hombre de confianza, el judío Samuel Halevi, le enseñaba a conocer las cosas futuras, mediante hechizos y arte de estrellas". GONZÁLEZ DURO (1994), p. 92. Aunque popularmente estaba muy arraigada, la astrología fue muy criticada por sabios como Maimónides: "Está prohibido practicar la astrología, aunque no consista en hacer nada, sino meramente en decir esas patrañas que a los necios se les figuran palabras verdaderas y sabias". MAIMÓNIDES (1982), p. 34.

consejero y tesorero mayor⁸²². Fue mecenas de la sinagoga que lleva su nombre, poseedor de un palacio cerca del templo y de grandes tesoros, parte de los cuales se creían ocultos siglos después⁸²³. El cronista Capsali, pródigo en elogios como ya sabemos, lo describió así:

Tuvo riqueza y gloria en abundancia; también consiguió plata y oro, y sus sirvientes superaron en número a todos los que le precedieron en Sefarad. Y le envidiaron los goyim y sentíanse humillados ante su presencia. Muchas veces pretendieron calumniarle y crear intrigas entre él y el rey, pero fracasaron, porque era el segundo después del rey en riqueza, sabiduría y poder. Todo el reino de Sefarad se conducía bajo su voluntad y también acrecentó a Israel con cosas buenas y grandes, reconstruyendo en cada ciudad y provincias bellas y alegres yesibot imbuidas en la Torah⁸²⁴.

En una inscripción de la sinagoga que lleva su nombre leemos:

Desde el día del destierro de Ariel no ha surgido otro como él en Israel... ante los reyes se presenta, manteniéndose firme en la brecha... a él se llegan las gentes desde los confines del país... el rey lo ha engrandecido y exaltado y ha elevado su trono por encima de todos los príncipes que están con él y ha puesto en su mano cuanto tiene... desde el día de nuestro destierro nadie de Israel ha llegado a su altura⁸²⁵.

Samuel ha-Leví es protagonista en los grandes acontecimientos de su tiempo. Su residencia fue saqueada en el asalto a Toledo de los enriqueistas⁸²⁶, así narrado en la crónica del rey Pedro:

Toledo se alzo con la voz que tomo contra mi, contra mio servicio, estando y la reina doña Blanca, mi mujer, et en como la dicha reina con consejo de los de Toledo e su mandado me mandaron me tomaron todo nuestro tesoro, dineros e oro e plata e joyas que yo tenia en casa de don Samuel Levi, mio tesorero mayor. Et otrosy, me fue tomado por mandado de la dicha reina e con consejo de los sobredichos, muy grandes quantias de maravedis de la mis juderías⁸²⁷.

⁸²² ¿Por qué el rey descuidó las cuentas y las dejó en manos de otros? Manuel de Assas, historiador del siglo XIX ya mencionado en este trabajo, lo tenía claro: el rey estaba preocupado, “mas de andar á caza con falcones garceros y alcaravaneros que en el acrecentamiento del Erario”. DE ASSAS (1848), “Iglesia del Tránsito”, artículo I.

⁸²³ Una de las razones que se aducen para justificar el nombre de la calle Caños de Oro, en la judería, es la relación que pudiera tener con el tesoro oculto de Samuel ha-Leví. PORRES MARTÍN-CLETO, J. (2002), *Historia de las calles de Toledo*. Toledo: Bremen, vol. I, p. 287.

⁸²⁴ Extraído de MORENO KOCH (2005), *El judaísmo hispano...*, p. 122.

⁸²⁵ Extraído de BAER (1981), vol. I, pp. 289-290. Una vez más, se destaca no solo su grandeza, sino su poder sobre otros principales del reino. Otros principales... cristianos.

⁸²⁶ Hubo dos ataques, en 1454 y 1455. En el primero de ellos se produjo este saqueo. LEÓN TELLO (1979), vol. I, pp. 138-143

⁸²⁷ Documento del 20 de agosto de 1355, extraído de DÍAZ MARTIN (1999), vol. III, p. 272. En el mismo libro aparece un dato muy curioso. En el documento del 26 de marzo de 1360 (vol. IV, p. 11) el rey pide a los alcaldes y alguaciles de Alcalá de Henares que paguen lo que un tal Ferrán Falcón debe a Samuel ha-Leví, que envía a su criado, Juan Díaz de Illescas, para recibir el cobro: “Sepades que Iohan

Cuando Pedro controló la ciudad perdonó a los participantes en las revueltas, salvo a los que hicieron “maleficios contra los míos judíos en la mi judería de Toledo”⁸²⁸. Quizá para compensar los daños sufridos en los asaltos contra el patrimonio de su tesorero y la judería en general el rey consintió la erección de la sinagoga del Tránsito. Al hacerlo, contravino la normativa vigente (*Siete Partidas*, concilio de Zamora y ordenamiento de Alcalá), que prohibía la construcción de nuevas sinagogas, mucho más de esa categoría. Esta cesión demuestra el gran ascendente del judío sobre Pedro I, lo que aumenta la sorpresa de que ese mismo rey mandara su confiscación de bienes, apresamiento y ajusticiamiento⁸²⁹. Las causas no quedan claras, pero León Tello apuntó a la deslealtad⁸³⁰. Pudieron influir también las presiones externas: a los nobles no gustaba que un judío llegara a tan alta posición en la corte. O pudo ser víctima de un complot entre sus correligionarios, como apuntó Netanyahu⁸³¹ siguiendo la estela de Amador de los Ríos:

Días de Yliescas, criado de don Samuel el Leuy, mio tesorero mayor, e almoxarife mayor de don Alfonso, mi hijo...”. En el documento del 13 de diciembre de 1360 (p. 44) el rey comunica que se ha hecho con los bienes de Samuel tras su caída en desgracia. Después aparece el documento del 20 de julio de 1361 (p. 75) donde el rey menciona al mismo Illescas como criado suyo: “Sepades que paresçieron en la mi corte, ante los oidores de la mi Audiencia, don Bernalt Çalfont, tesorero de la iglesia de Toledo, en nombre e en vos del dean e del cabildo de la dicha iglesia, cuyo procurador es, de la una parte e Johan Diaz de Yliescas, mio criado e mio Despensero Mayor, de la otra”. Un judío no podía tener un cristiano de criado, por lo que Illescas debía ser también judío. ¿El rey mató a Samuel pero se quedó con su criado? No debería extrañarnos, porque el rumbo de la política real en relación con los judíos no había variado: “La ejecución de Samuel Leví había sido solo un incidente, que en nada había afectado al hecho decisivo del control efectivo de la hacienda real por los hebreos”. VALDEÓN, J. (2000), *El chivo expiatorio. Judíos, revueltas y vida cotidiana en la Edad Media*. Valladolid: Ámbito, p. 39. La expresión ha sido utilizada muchas veces para definir el papel jugado por los judíos en muchas ocasiones: “no pueden quedar reducidos a la caricatura del rebaño que se expulsa, todos a una, como chivos expiatorios”. DÍEZ DE VELASCO, F. (2012), *Religiones en España* (cap. 2: “La más antigua religión viva de España: historia y presente de Sefarad”, pp. 57-88). Madrid: Akal, p. 60.

⁸²⁸ “... me tomaron todo el nuestro tesoro, dineros, e oro e plata e joyas que yo tenía en casa de D. Samuel el Leví, mi tesorero mayor”. En LEÓN TELLO (1979), vol. II, pp. 143-144.

⁸²⁹ Se conserva el documento en el que el rey comunica al arzobispado de Toledo qué hacer con los bienes de su tesorero, en LEÓN TELLO (1979), vol. I, pp. 422-423.

⁸³⁰ “... un conato de traición al monarca, que podía estar relacionado con la orden de destierro a Portugal dada por aquellos días al arzobispo de Toledo don Vasco, y con la muerte de su hermano Gutier Fernández de Toledo, a quien el rey mandó quitar la vida, porque ‘le quería deservir’; todos los mayordomos arzobiscales incurrieron entonces en la ira regia y fueron aprisionados”. LEÓN TELLO (1984), p. 52. Es más dudoso lo que apuntó la autora a continuación, “Es probable que el rey temiera se repitiese el caso de don Çag de la Maleha, el almojarife del rey Sabio y que tantas riquezas pudieran ir a parar a manos de sus enemigos”. Habían pasado más de 80 años y muchos judíos almojarifes que habían trabajado para el rey con eficacia y lealtad. Aunque del carácter desconfiado del rey dan crédito muchos documentos, como un supuesto discurso que dio en plena guerra: “... vosotros todos seades de acuerdo que yo ponga batalla al rey d’Aragon, de que digo en verdat que si yo tomase con mi los que el dito rey d’Aragon tiene en si e los havia por mis vassallos o por mis naturales, que senes todo miedo palearia con todos vosotros e con toda Castella e ahun con toda Hespanya: e porque sepays yo en que vos tiengo, es asin que con este pan que tiengo en mi mano pienso que fartaria quantos leyaes haya en Castilla”. En LAFUENTE, M. (2011), *Dos Coronas en guerra. Aragón y Castilla (1356-1366)*. Zaragoza: Grupo de Investigación Consolidado CEMA, p. 139.

⁸³¹ El rey Pedro atendería “las insinuaciones hostiles que los rivales de don Samuel, recaudadores judíos y cortesanos, dirigían contra él de vez en cuando (...) uno de esos cortesanos debió

*Señor, esto don Simuel Leví es el más rico ome que, del rey ayuso, sea en el mundo; cá vos ha robado vuestros reynos há más de veinte años. Por ende demandadle dineros; é si vos dixere de non, mandadle poner en tormento, que nosotros sabemos dó los tiene*⁸³².

Otra teoría, de Rosser-Owen, es que perdió la confianza del rey por construir la sinagoga⁸³³. Muy discutible. Si se construyó fue con su permiso, por lo que no creemos que se enfadara tanto con una decisión propia. Quizá la verdad la encontremos en la explicación más sencilla. Pedro I se encontraba en pleno conflicto con Aragón y se preparaba para la guerra civil con su hermano Enrique. Con unas finanzas asfixiantes y un judío rico a mano podemos suponer que cualquier excusa le valdría para reclamar el tesoro de Ha-Leví. Un tesoro que, si releemos algún documento ya expuesto (“nuestro tesoro, dineros, e oro e plata e joyas que yo tenía en casa de D. Samuel el Leví”), consideraba prácticamente suyo.

La leyenda cuenta que el sabio toledano fue torturado en las atarazanas de Sevilla⁸³⁴ para que confesara dónde escondía sus tesoros, cosa que no hizo. Su inscripción funeraria glosa así su figura:

*Aceptó los sufrimientos por amor, gustó de los castigos con magnanimidad cuando estalló la ira de Yaveh contra la casa de Leví y la colmó de desprecio; su señor lo puso en el lugar donde estaban encerrados los presos del rey. Allí lo sometió a ley y juicio y allí lo sometió a prueba (...) capullo de la tribu de Leví y su rama más alta y flor de su gloria esplendorosa, selecto y de bello aspecto, de hermosos ojos y con doble aliento en su espíritu. Tal fue R. Semuel ha-Leví –descanse en gloria- hijo del honorable R. Meir ha-Leví*⁸³⁵.

de susurrarle que don Samuel no podía haber adquirido su inmensa fortuna legalmente y que, por tanto, tenía que haberle hurtado ingentes sumas de las rentas del rey”. NETANYAHU (1999), p. 98.

⁸³² Extraído de AMADOR DE LOS RÍOS (1984), vol. II, p. 245.

⁸³³ “Es posible que Ha Levi perdiera el favor del rey a raíz de la construcción de este grandioso monumento”. ROSSER-OWEN, M. (2010), *Arte islámico de España*. Madrid: Turner, p. 83.

⁸³⁴ Sobre las condiciones de los presos en la Edad Media véase el ya comentado CALDERÓN ORTEGA (2008), “La liberación alternativa: reflexiones en torno a las fugas de cautivos y prisioneros durante la Edad Media hispánica”. Podemos leer en la p. 14 que los prisioneros “eran reclusos en sórdidas prisiones (...) gélidas, húmedas o sofocantes según las estaciones, rodeados de suciedad y devorados por parásitos y enfermedades, padeciendo el suplicio del hambre y la sed y sujetos por cadenas, grillos u otros instrumentos (...) Para el ámbito hispánico, son bien conocidas las durísimas condiciones de reclusión de las atarazanas de Sevilla”. También puede consultarse GUILLEN, F. P. y TRABELSI, S. (eds.) (2012), *Les esclavages en Méditerranée. Espaces et dynamiques économiques*. Madrid: Casa de Velázquez.

⁸³⁵ En CANTERA BURGOS y MILLÁS (1956), p. 160. Disparidad historiográfica encontramos acerca del año de su fallecimiento. Si se cree, como se ha hecho tradicionalmente, que la fecha apuntada por el canciller López de Ayala en su crónica es correcta, murió en 1360. Por lo tanto, la sinagoga se levantó antes de esa fecha. Pero hay dudas. Para Ruiz Souza el rechazo generalizado a la datación de la sinagoga después de 1360 se basa en la validez de los escritos del canciller, pero... “tal como nos recuerda Roth, sacando a colación el trabajo de Juan Catalina García dedicado al reinado de Pedro I, Semuel cayó en desgracia más tarde de lo que se creía, lo que posibilita que la fecha que nos

RESISTENCIA Y DECADENCIA

Sumados a la crisis agrícola, económica y sanitaria, el asedio enriquesta y la contienda civil socavaron los cimientos de Toledo y afectaron especialmente a la comunidad judía. El cronista Samuel ibn Zarza, coetáneo a la guerra civil, lo escribió así en su *Miklal Yofi*:

*Todas las maldiciones que están escritas (...) se han hecho realidad entre nosotros a causa de nuestros numerosos y graves pecados. En la comunidad santa y pura de Toledo, en otro tiempo corona de Israel, murieron por el hambre en dos meses más de diez mil personas por el asedio y la opresión a que les sometió el rey Enrique*⁸³⁶.

Las desgracias no se habían acabado para los judíos toledanos, ya que poco después de la guerra llegó el fatídico año de 1391, con el desarrollo que expusimos en páginas precedentes. La aljama de Toledo sufrió varios ataques, con el sistema inmune aún debilitado por la guerra, que precipitaron su caída⁸³⁷. A partir de entonces los focos principales del judaísmo castellano, intelectual y económico, se trasladarán paulatinamente a poblaciones como Ávila y Segovia. El trabajo normativo que concluye en Valladolid en 1432 consiguió mantener de manera temporal (y algo forzada) la cohesión de las aljamas castellanas, pero poco a poco se producirá un proceso descentralizador que atomizará el poder en núcleos dispersos, especialmente en las dos ciudades referidas, y que concluirá con el nombramiento del segoviano Abraham Seneor como juez mayor de Castilla. En la documentación posterior a los sucesos de 1391 conservada sobre Toledo aparece continuamente la referencia “en lo que fue el barrio judío” y expresiones similares⁸³⁸. No es que desapareciera, ni mucho menos, pero perdió tanta población que se empezó a nombrar de esa manera, “lo que fue”. No obstante, la aljama resistió. Muchos judíos siguieron allí, unas 300 familias a mediados de siglo XV⁸³⁹, aunque otros buscaron condiciones vitales más favorables y se dispersaron por aljamas cercanas, como Maqueda u Ocaña. Algunos inmuebles fueron ocupados por cristianos viejos que aprovechaban los precios bajos del alquiler.

dice la inscripción del testero oriental de la propia sinagoga sea completamente cierta”. RUIZ SOUZA (2002), p. 236.

⁸³⁶ Extraído de AMRAN (2009), *Judíos y conversos...* p. 58. Algunos autores sitúan la decadencia de Toledo antes de la guerra. Como Lacave, que piensa que el conflicto armado solo la aceleró: “Toledo, aunque seguía siendo ‘la gran metrópoli de Israel’, hacia 1330 había perdido ya su lugar preponderante entre las aljamas castellanas. A principios del XIV, como hemos dicho, todavía era la ciudad de los judíos acaudalados y grandes financieros, pero a lo largo del siglo, su aljama va poco a poco declinando en su capacidad económica y ya no se recuperaría nunca”. LACAVE (1987), p. 38.

⁸³⁷ No eran solo los judíos quienes pagaban los efectos de la guerra. Toledo, en general, se encontraba en una situación financiera desesperada. Para sufragar la guerra con Portugal, Juan I impondría un tributo especial en 1385. A la ciudad de Toledo le correspondía pagar 350.000 maravedíes, pero solo se pudieron recaudar 30.000. IZQUIERDO (1986), p. 523.

⁸³⁸ LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 179.

⁸³⁹ IZQUIERDO (1993), pp. 98-99.

Muchos conversos permanecieron en la judería, pero otros rompieron lazos y se establecieron en la zona cristiana, encontrándose pronto mezclados con el resto de la población⁸⁴⁰. Aunque solo en apariencia.

Cabeza de pecho, 1439

Una vez más los impuestos pagados a la hacienda real suponen un buen indicativo de la situación demográfica y económica de cada aljama⁸⁴¹. Ofrecemos en la siguiente tabla la cabeza de pecho de 1439 (se mantuvo igual hasta 1449), con algunas de las aljamas más importantes de Castilla y del arzobispado de Toledo.

CASTILLA	MRS.	ARZ. TOLEDO	MRS.
Zamora	23.584	Uclés	18.320
Segovia	19.150	Guadalajara	11.000
Valladolid	15.000	Ocaña	9.700
Ávila	15.000	Toledo	7.000
Salamanca	14.740	Maqueda	5.710
Logroño	12.330	Madrid	3.000
Burgos	10.000	Talamanca	300
Soria	10.000	Uceda	300

⁸⁴⁰ "Profondément mêlés au reste de la population". MOLÉNAT (1989), p. 177. También apunta el carácter selectivo de esta integración, "qui se fait uniquement en direction des quartiers commerçants ou de résidence" ("que se realiza solo hacia los barrios comerciales o residenciales").

⁸⁴¹ Es indicativo, pero no definitivo, si seguimos a Ladero: "Tanto cabeza de pecho como servicio y medio servicio eran contribuciones de escasa monta dentro del conjunto hacendístico castellano". LADERO (1971), p. 249. Los datos numéricos de 1439 son extraídos de este trabajo.

Como veremos en cifras posteriores, los ascensos y descensos no siguen un patrón claro y muchas aljamas sufren altibajos sin una razón aparente. También advertía Carrete que estos datos "tienen el peligro de incitar a diversas especulaciones sobre la densidad de población de determinadas comunidades judías e incluso sobre su capacidad económica". CARRETE, C. (1988), "Tributación económica de las comunidades judías toledanas", en *Actas del IV Congreso Internacional. Encuentro de las tres culturas*, p. 20.

Analizando estos datos y los inmediatamente posteriores, Castaño cree clara la decadencia de Toledo⁸⁴². Es solo una más entre las aljamas de su arzobispado, y su nivel contributivo está muy por debajo de otras de Castilla, como Zamora y Segovia.

La fortaleza de la aljama toledana se siguió desquebrajando con las revueltas anticonversas de 1449 y 1467, que supusieron un impulso a la idea de que con judíos cerca los conversos nunca podrían ser asimilados por la sociedad. ¿Los cristianos trasladaron su odio de los judíos a los conversos? No creemos que la aversión a los judíos desapareciera; simplemente, se convirtieron en un enemigo menor, muy decaído, y las fuerzas había que concentrarlas en asuntos importantes. Sea como fuere, los conflictos fueron vividos con pesar en la aljama y los judíos veían cada vez más difícil desarrollar su vida en un territorio tan hostil.



Callejón en la judería

Servicio y medio servicio de 1474

De nuevo, recurrimos a los impuestos para acercarnos a la situación de las aljamas, en este caso, de finales del siglo XV. Del reparto del servicio y medio servicio de 1474, establecido por Aben Núñez, apuntamos los siguientes datos⁸⁴³:

⁸⁴² CASTAÑO, J. (1995), "Las aljamas judías de Castilla a mediados del siglo XV: la Carta Real de 1450", en *En la España medieval*, 18. Madrid: Universidad Complutense, p. 190.

⁸⁴³ Los datos aparecen en CANTERA BURGOS, F. (1971), "Los repartimientos de Rabi Jaco Aben Nuñez", en *Sefarad*, 31, 2. Madrid: CSIC, pp. 213-247; y AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. III, págs. 590-602. Estas y el resto de cifras que presentamos en las siguientes páginas han sido extraídas,

CASTILLA	MRS.	ARZ. TOLEDO	MRS.
Ávila	12.000	Ocaña (con Yepes)	11.300
Segovia (y Turégano)	11.000	Guadalajara	6.500
Murcia	8.500	Huete (con Buendía)	5.700
Cáceres	8.200	Alcalá (con otras)	5.000
Trujillo	7.500	Toledo (con otras ⁸⁴⁴)	3.500
Badajoz	7.500	Hita (con otras)	3.500
Almendralejo	7.500	Buitrago	3.300
J. de los Caballeros	7.300	Talavera	2.500
Béjar	7.000	Maqueda (con otras)	2.500
Hervás	7.000	Pastrana	2.000
Zamora	6.500	Zorita	2.000
Medellín	6.500	Almoguera	2.000

Otras aljamas del arzobispado de Toledo:

Uclés, 2.000; Santa Olalla, 1.500; Puente del Arzobispo, 1.450; Madrid (con Ciempozuelos, Pinto, Barajas y Torrejón de Velasco), 1.200; Mondéjar, 1.200; San Martín de Valdeiglesias, 1.000; Torrelaguna, 1.000, Escalona, 1.000; Brihuega, 1.000; Casarrubios del Monte, 1.000; Tendilla, 850; Illescas, 800; Almagro, 800; Uceda, 800; Puebla de Montalbán, 800; Talamanca y Algete, 700; Torija, 500; Cobeña, 500; Jadraque, 400.

Servicio y medio servicio de 1482

Las cifras son similares. Toledo (con Gálvez, Alcázar de Consuegra, Ventas de Peña Aguilera y Torrijos) paga 6.500 maravedíes. La aljama que más tributa de Castilla es Segovia (con Turégano, 11.000), seguida de Murcia (9.000) y Ávila (8.000). En la diócesis toledana se paga lo siguiente:

además, de SUÁREZ FERNÁNDEZ (1964), pp. 75-82; LADERO, M. Á. (1971); LEÓN TELLO (1979), vol. I, pp. 277-278; y VIÑUALES (2002). Datos de las aljamas de la actual provincia de Toledo en CARRETE (1988).

⁸⁴⁴ Torrijos, Gálvez, Novés, Lillo y Alcázar de Consuegra.

Ocaña (con otras), 10.000; Guadalajara, 7.500; **Toledo**, 6.500, Buitrago, 5.000; Huete, 5.000; Hita, 3.500; Maqueda, 3.000; Talavera, 2.500; Escalona, 2.000; Madrid (con Torrejón de Velasco, Barajas, Ciempozuelos y Pinto), 1.100; Illescas, 1.000; Casarrubios, 1.000; S. Martín de Valdeiglesias, 1.000.



Detalle del postigo del arquillo

Castellanos de oro de 1489, 1490 y 1491

Otro dato que conocemos es el montante del impuesto conocido como “castellanos de oro” para financiar la guerra de Granada⁸⁴⁵. Los datos, cuando los cruzamos con el servicio y medio servicio de los mismos años, pueden llevar a la confusión, como señaló Viñuales comparando los pagos de Maqueda y Segovia en el servicio y medio servicio de 1491 (20.000 y 11.000, respetivamente) y en los castellanos de oro del

⁸⁴⁵ 1 castellano = 485 maravedíes. Pagaba cada judío mayor de 16 años con bienes propios. El cronista Fernando del Pulgar justificaba así los gastos de esta guerra: “como en esta conquista de Granada, que este rey don Fernando e la reyna doña Isabel su muger conquistaron (...) no solamente convenía traer mantenimientos para la gente de la hueste, mas allende desto era necesario traerlos para la gente que moraua en la tierra que se ganaua, e para las gentes de armas que se quedavan por la guardar. E ni avía mar çercana por do se truxese, ni ríos que se pudiesen navegar; porque la tierra era de tan altas sierras e tan fragosos caminos, que ni por los ríos ni con los carros se podían traer (...) E luego enbió sus cartas a todas las çibdades e villas, para que le prestasen çiertas sumas de maravedís, segúnd el repartiminetto que a cada vno copo. Allende desto, escriuió a perlados e caualleros e dueñas e mercaderes e otras personas singulares, que le prestasen lo que le pudiesen prestar”. PULGAR (2008), pp. 410-412. Por otra parte podríamos hacer la lectura de que los judíos financiaron, obligados, claro está, la guerra que, una vez ganada, conllevaría su expulsión de España.

mismo año (50.000 y 140.000, respectivamente). ¿Cuál de las dos aljamas era más poderosa?⁸⁴⁶ También puede confundir que sea Toledo la aljama que más castellanos de oro paga, cuando comprobamos en los repartos precedentes que otras aljamas de su entorno son económicamente más solventes. No obstante es una prueba de que, aun decadente, mantenía cierta pujanza. A continuación ofrecemos los castellanos de oro (expresados en maravedíes) de 1489, 1490 y 1491 de algunas aljamas significativas de Castilla y del arzobispado de Toledo.

CASTELLANOS DE ORO, ALJAMAS DE CASTILLA

ALJAMAS	1489	1490	1491
Segovia (y Turégano)	120.360	151.460	140.000
Trujillo (y otras)	111.400	106.280	111.400
Zamora (y otras)	84.160	-	100.650
Ávila	86.900	80.490	83.750
Frómista (y otras)	68.950	70.925	73.375
Segura de la Orden	68.330	59.700	68.000
Badajoz y Almendral.	58.330	54.805	65.750
M. del Campo (y ot.)	63.150	52.030	64.000
Béjar y Hervás	58.920	50.370	52.920
Salamanca (y otras)	47.290	73.430	51.020
León	36.760	-	44.870
Cáceres	42.230	40.775	42.775

⁸⁴⁶ "... no existe una relación objetiva entre las cantidades que paga una aljama en virtud de cada tributo, ni ninguna correlación entre lo abonado por unas aljamas y por otras". VIÑUALES (2002), pp. 186-187.



Castillo de Maqueda

CASTELLANOS DE ORO, ALJAMAS DEL ARZOBISPADO DE TOLEDO

ALJAMAS	1489	1490	1491
Toledo (y otras ⁸⁴⁷)	113.190	116.490	107.560
Ocaña (y otras)	101.600	105.040	108.500
Guadalajara (y otras)	101.726	108.600	90.620
Talavera	-	50.450	52.000
Maqueda (y otras)	50.000	50.000	50.000
Alcalá (y otras)	78.200	-	45.000
Santa Olalla	56.960	46.730	48.250
Hita (y otras)	52.200	-	44.750
Buitrago	40.000	-	42.800
El Puente del Arz.	33.100	24.605	26.100
S. Martín de V.	31.010	24.810	23.250
Brihuega	25.100	-	20.500

⁸⁴⁷ Gálvez, Alcázar de Consuegra, Las Ventas de Peña Aguilera y Torrijos.

Servicio y medio servicio de 1491

Concluimos la presentación con estos datos, donde comprobamos la gran pujanza de la aljama de Maqueda en los meses previos a la expulsión:

CASTILLA	MRS.	ARZ. DE TOLEDO	MRS.
Segovia (con otras)	11.000	Maqueda (con otras)	20.000
M. Campo (con otras)	8.000	Ocaña (con otras)	11.000
Soria	8.000	Toledo (con otras ⁸⁴⁸)	6.500
Mayorga	8.000	Alcalá (y Santorcaz)	6.500
Trujillo (con otras)	7.500	Buitrago	5.000
Cáceres	7.000	Guadalajara (con otras)	4.500
Zamora	6.500	Talavera	3.500
Béjar	6.500	Hita	3.500
S. Orden (con otras)	6.500	Santa Olalla	3.500
Zafra (con otras)	5.400	Uclés (con otras)	3.500
Ávila	5.000	San Martín. de V.	2.500
Plasencia (con otras)	5.000	El Puente del Arzob.	2.000

El resto de aljamas del arzobispado de Toledo tributan estas cantidades⁸⁴⁹:

Huete, 2.000; Cobeña, 1800; Mondéjar, 1500; Puebla de Montalbán, 1.500; Brihuega, 1.500; Escalona, 1.350; Madrid, 1.200; Talamanca, 1075; Torrijos, 1.000; Casarrubios del Monte, 1.000; Uceda, 1000; Illescas, 1.000; Pastrana, 800; Torrelaguna, 800; Manzanares, 700; Guadarrama, 700; Torrejón de Velasco, 700; Pinto (con Barajas), 600; Tamajón, 540; Tendilla, 300.

⁸⁴⁸ Gálvez, Novés, Alcázar de Consuegra, y Las Ventas con Peña Aguilera.

⁸⁴⁹ Murcia (con Molina, 7.500), Lorca (2.250), Cartagena (825) y Mula (500) aparecen en este repartimiento con el arzobispado de Toledo. VIÑUALES, G. (2002), p. 202.

Conclusiones de los datos monetarios

De todas estas cifras podemos extraer las siguientes conclusiones:

1. No es Toledo únicamente donde ocurre: muchas otras las aljamas se despueblan.
2. Pero no todas. Ocaña y Maqueda, especialmente, mejoran sus datos. Es significativo el caso de Maqueda. En el momento de la expulsión contaba con 281 familias judías, unas 1.400 personas, lo que puede suponer una cifra cercana o incluso superior a los pobladores cristianos⁸⁵⁰.
3. Las cantidades que se pagaban en los últimos repartos eran escasas, lo que demuestra que las aljamas ya no eran muy importantes para las arcas reales. La contribución monetaria de los judíos, entonces, no resultaba insalvable.
4. Hay altibajos muy llamativos, como ocurre con la propia aljama de Toledo. En el servicio y medio servicio de 1474 es la quinta de su arzobispado que más pecha, pero detrás de muchas otras aljamas castellanas. Sin embargo, en los castellanos de oro de 1480 y 1481 es la más pagadora de su arzobispado y en Castilla solo es superada por Segovia e igualada por Trujillo.
5. Habían pasado muchos años (casi 200), pero la comparación del padrón de Huete con los últimos datos de finales del XV, y con todas las salvedades indicadas, nos ofrece una clara muestra de lo que fue Toledo y dejó de ser.

En los momento previos a la expulsión quedaba una comunidad muy pequeña en Toledo, y muy pocas en el arzobispado⁸⁵¹. León Tello contó cerca de veinte⁸⁵², aunque alguna de ellas muy importantes, como las ya comentadas Maqueda y Ocaña, Talavera y Alcalá⁸⁵³. A la aljama toledana le quedaba el recuerdo de una brillantez pasada, y poco más. Su poder y ascendente sobre el judaísmo europeo había desaparecido. Los cimientos que mantenían la cohesión interna, su única manera de asegurar el futuro, se habían vuelto porosos. Quedaban pocos días de judaísmo en Toledo.

⁸⁵⁰ LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 549. Maqueda era, además, de las mejores documentadas de Castilla. Su pujanza lo demuestra que en su aljama se celebró en 1484 la asamblea general de judíos castellanos. León Tello añade en otra obra: “No sabemos cuándo esta pequeña población acrecentó de tal modo su aljama, pero lo más probable es que se refugiaron en ella los que huyesen de Toledo en 1391, o cuando los disturbios contra los conversos, o especialmente en 1485, al establecerse la inquisición en Toledo; muchos judíos se pasaron entonces a tierras de señorío en donde se encontraban más a cubierto de las pesquisas”. LEÓN TELLO (1985), “La expulsión de los judíos”, en *Anales Toledanos*, 21. Toledo: Diputación, pp. 54-55. Más sobre Maqueda en VIÑUALES, G. (1998), “Maqueda. Judíos y judaizantes”, en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 11. Madrid: UNED, pp. 383-404. Una de las claves de su auge, según Viñuales, fue que la “tolerancia manifestada por la Orden de Calatrava y el carácter rural de la villa, hicieron de Maqueda un lugar de recepción de algunos grupos de judíos que huían de las violencias y matanzas desatadas por los fanáticos en 1391” (p.386).

⁸⁵¹ A finales del siglo XV, las ciudades más importantes del arzobispado eran Toledo, Talavera, Madrid, Guadalajara, Ciudad Real y Alcaraz. Todas eran ciudades de realengo, excepto Talavera, que pertenecía al arzobispado. Toledo era la gran ciudad, con 25.000-30.000 habitantes, mientras que el resto podía llegar, a lo sumo, a 8.000. Más sobre la organización urbana en LOP, M^a J. (2014), “Iglesia y vida urbana. Las ciudades del arzobispado de Toledo a fines del Medievo”, en *Edad Media. Revista de Historia*, 15. Valladolid: Universidad de Valladolid, pp. 135-154.

⁸⁵² LEÓN TELLO (1985), p. 54. En el reparto de 1491 contamos sin embargo 32 aljamas.

⁸⁵³ Un buen resumen sobre la situación de las aljamas de estas poblaciones, con referencias a su origen señorial, en LEÓN TELLO (1988).

4. LA JUDERÍA DE TOLEDO

4.1. Las juderías: espacio y apartamiento

Organización del espacio – Las leyes de apartamiento

4.2. Características de la judería de Toledo

Estructura urbana y *responsa* de Asher – Servicios para el judío – Fin de siglo en la judería

4.3. Los barrios

Espacio general – Arriasa y Degolladero – Hamanzeit y los baños – Alacava y las escuelas – Caleros - Montichel

4.4. Fuera de la judería: Alcaná y los cementerios

Alcaná y *la otra judería* – Los cementerios

La formación de un espacio físico depende de las estructuras que aloje, mientras que estas vienen determinadas por su marco territorial. ¿Quién modela a quién? ¿El espacio a la sociedad o viceversa?⁸⁵⁴ Una vez analizada la aljama, vamos a centrarnos en la descripción del espacio físico que habitaban los judíos: la judería⁸⁵⁵. Somos conscientes de que en muchas ocasiones la línea divisoria entre ambos conceptos es difusa, pero creemos improductivo referirnos a la judería olvidándonos de la aljama, como era imposible un buen análisis de esta sin tener en cuenta el lugar tangible que dependía de ella.

⁸⁵⁴ Así opina Izquierdo: “El espacio organizado viene a ser el reflejo de la sociedad que lo ha modelado de una manera determinada en función de sus intereses y de sus necesidades, tanto materiales como, incluso, espirituales. De ahí la simbiosis que se establece entre la sociedad y el soporte físico sobre el que este se sustenta y al que, por tanto, da sentido”. IZQUIERDO, R. (2003), “Espacio y sociedad en la Sefarad medieval”, en LÓPEZ, A. M^a y IZQUIERDO, R. (coords.), *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, p. 29.

⁸⁵⁵ Porres prefería utilizar la expresión “barrio judío”, porque consideraba que “judería” no solo representaba el espacio físico, sino también “a sus habitantes, incluso su historia y su producción cultural”. PORRES MARTÍN-CLETO (1972), “Los barrios judíos en Toledo”, en VV. AA., *Simposio Toledo judaico*. Toledo: Publicaciones del Centro Universitario de Toledo, pp. 43-76.

La sociedad era profundamente religiosa y el espacio debía adaptarse a las necesidades rituales⁸⁵⁶. El centro energético de la judería se encontraba en la sinagoga, donde se producía el encuentro y la discusión, que se transformaba en información y norma. Al menos en su concepción teórica, todo estaba dispuesto para que los judíos encontraran dentro de sus límites los bienes y servicios necesarios y disfrutaran de una vida plenamente adaptada a sus necesidades y principios. Pero, si bien la religión marcaba los objetivos, los ciudadanos debían sobrevivir para alcanzarlos. Necesitaban trabajar, comer, curarse y resguardarse. Los espacios de la judería se configuraban en torno a un proyecto intangible pero su manifestación mundana resultaba completamente palpable. En Toledo existió una judería con una localización similar desde sus inicios hasta la expulsión de 1492, con expansiones y reducciones asociadas a la coyuntura económica y política, pero en ningún caso tuvo que trasladarse al completo, como ocurrió en otras poblaciones castellanas. Hoy se encuentra muy transformada, en sus edificios y en su estructura, pero conserva en ciertas calles y en ciertos detalles un aire de lo que fue, y es posible una recreación mucho más aproximada de la que podemos realizar en otros lugares. No fue una judería cualquiera, en sus momentos de mayor expansión ocupó un enorme espacio dentro de una población, como escribió Ladero, de por sí especial, porque la separación de comunidades por barrios tan característica de otros lugares era mucho más laxa. La judería tuvo desde el principio una personalidad incuestionable⁸⁵⁷.

En 1492 los miembros de la comunidad religiosa con más arraigo en la Península tuvieron que abandonarla. Como las demás, la judería de Toledo entró en un estado de semiabandono y muchos edificios se arruinaron. Pero no solo esa parte de la ciudad, sino toda ella. Toledo vivió un proceso de decadencia que duró hasta el siglo XX. Concluimos estos párrafos con una ilustrativa frase de Luis Hurtado de Toledo sobre su ciudad, en 1576, que refleja muy bien ese paupérrimo estado:

La gente desde pueblo no es rica, antes demuestran mucha pobreza, de tal manera que de las diez partes de sus moradores las nueve pueden pedir, y sola una dar⁸⁵⁸.

⁸⁵⁶ Unas necesidades distintas a las del resto de habitantes de la villa. ¿Cómo compaginar su descanso del sábado con el descanso del domingo de los cristianos? ¿Un judío que tuviera tienda en zona cristiana debía estar dos días sin trabajar? ¿Abrir la tienda el domingo se consideraba una afrenta? Pedro I dispuso en las cortes de Valladolid de 1351 que el trabajo de los judíos en domingo no fuera visible. RUIZ GÓMEZ, F. (1993), "Aljamas y concejos en el Reino de Castilla durante la Edad Media", en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 6. Madrid: UNED, p. 74. Difícil entonces para los comerciantes: ¿cómo vender un producto si no puede mostrarse?

⁸⁵⁷ "La tendencia general en ciudades islámicas medievales era la agrupación en barrios residenciales según el origen étnico o la condición religiosa de sus pobladores, pero en Toledo esto no había sido así: los mozárabes vivieron siempre en toda la ciudad, y así continuó sucediendo después de la incorporación a Castilla. Los repobladores castellanos hicieron lo mismo (...) el barrio mejor caracterizado era la judería, ya desde época musulmana". LADERO (1984), p. 94.

⁸⁵⁸ Extraído de PAZ y VIÑAS (1963), t. III, p. 524.

4.1. LAS JUDERIAS: ESPACIO Y APARTAMIENTO

ORGANIZACIÓN DEL ESPACIO

El auge de la judería va unido al proceso de urbanización de la sociedad y a sus consecuencias en todos los campos. Este proceso, según Le Goff, fue acompañado de la urbanización del dinero, y al mismo tiempo urbanización de los usos sociales, provocando cambios en la configuración física, pero sobre todo moral, de la judería⁸⁵⁹. Para Cecil Roth la judería fue algo más que un espacio en el que moverse, era igualmente un refugio. Como elemento aglutinante jugó un papel primordial en la pervivencia del judaísmo, era una especie de casa común donde cualquier judío llegado desde el más remoto lugar se sentiría acogido, pues encontraba la misma cotidianidad, las mismas preocupaciones y la misma religiosidad que en su lugar de origen. En definitiva, “la misma visión de la vida”⁸⁶⁰. No obstante, debemos entender las palabras del que fuera editor de la *Enciclopedia Judaica* como una reflexión general que se queda corta para explicar la complejidad y las distintas opciones organizativas y urbanísticas que nos encontramos en el estudio de la judería. Todos los autores coinciden en lo fundamental del elemento religioso, y eso es indiscutible: la sangre de los barrios judíos era bombeada desde la sinagoga. El elemento religioso se superponía al civil y determina el devenir diario en las calles y plazas de los seguidores de la Torá, en todos sitios por igual. Pero tipos de juderías había casi tantos como juderías y utilizar el generalista “ciudad judía” para definir un modelo es arriesgado, cuando no erróneo⁸⁶¹. Si cada ciudad cristiana tenía una disposición dependiente de múltiples factores, a las juderías se le añadía uno muy importante: una normativa externa. Desde la propia situación en la localidad, muchas veces caprichosa e incluso itinerante, hasta la altura de la cerca, el control de las puertas, el número y el tamaño de las sinagogas y otros aspectos fundamentales... la normativa que determinaba su vida era cristiana y los hebreos debían acatarla. La corona, la iglesia y el concejo dictaban las normas básicas. Aun así, y en la medida de lo posible, los judíos practicaban la autogestión en asuntos urbanísticos, como ocurría en los planos religioso y económico. Un ejemplo lo encontramos en una respuesta de Salomón ben Adret, el sabio de

⁸⁵⁹ “... los judíos apartados de la agricultura encontraron en ciertos oficios urbanos como la medicina una fuente de rentas que pudieron aumentar prestando a los cristianos urbanos sin fortuna”. LE GOFF (2012), p. 94.

⁸⁶⁰ ROTH, C. (1965), p. 110.

⁸⁶¹ Así lo cree Espinosa: “Un rápido paseo por los numerosos planos de juderías inscritas en ciudades medievales hispanas nos induce sin remisión a cuestionar la validez y posibilidad de una “ciudad judía”, entendiendo esta expresión meramente en su dimensión física”. ESPINOSA, M. Á. (1997), “Ciudad medieval y barrio judío: reflexiones”, en *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, 28. Granada: Universidad de Granada, p. 5.

Barcelona, que ante las quejas de los vecinos prohíbe construir una letrina junto a una casa⁸⁶². El constructor argumenta que en su localidad así hacen los cristianos, y el rabino responde que ninguna ley lo consiente explícitamente, sino únicamente su costumbre, y la costumbre de los cristianos en ningún caso debe superponerse al derecho de Israel⁸⁶³.

Las juderías solían ubicarse en zonas periféricas, con la muralla de la ciudad como delimitación de alguno de sus lados. En ocasiones, cerca del castillo cristiano, por si necesitaban resguardarse de algún ataque⁸⁶⁴. En su origen fueron, en muchos casos, barrios extramuros absorbidos por el crecimiento de la villa. Como contó Espinosa, la judería era un microespacio unido a otros conformando entre todos un conjunto de cierta unidad⁸⁶⁵. En principio no eran lugares cerrados y, según Monsalvo, tenían muchas similitudes con las zonas no judías porque en su tejido urbano se agregaban espacios como la zona ritual, los barrios de artesanos, de los inmigrantes...⁸⁶⁶. Su situación periférica marcaba un carácter claramente marginal, pero también era muy práctica pues, como ocurría en Toledo, disponían de salida directa al río, al cementerio, a las huertas, a los pastos... sin necesidad de cruzar los barrios cristianos o musulmanes. La puerta principal comunicaba el exterior con una calle más ancha que las demás, en torno a la cual se establecían los edificios comunales y los negocios más importantes y se articulaban las plazas y las zonas residenciales. La mayoría de las

⁸⁶² La letrina, o el comportamiento que se ha de mantener durante su uso, aparece en el Talmud: “Un cierto panegirista estaba ante el Rav Najman y despedía con su discurso a un fallecido. Dijo: ¡Este era recatado en su comportamiento! Rav Najman le dijo: ¿Tú fuiste con él a la letrina y sabes si era recatado o no? Porque fue enseñado en la baraita: No llamamos recatado sino al que es recatado en la letrina”. Talmud Bejarot II, cap 9, 62a.

⁸⁶³ En ORFALI, M. (1998), “Ecología y estrategias sociales en la jurisprudencia hispanohebra”, en *Creencias y culturas. Cristianos, judíos y musulmanes en la España Medieval*, p. 188.

Encontramos un estudio sobre aspectos organizativos de la ciudad cristiana que sirve de comparativa en, por ejemplo, BONACCHIA, J. A. (2012), “La imagen de la ciudad en las Partidas: edificación, seguridad y salubridad urbanas”, en *Cuadernos de Historia de España*, 85-86. Buenos Aires: UBA, pp. 115-134.

⁸⁶⁴ Incluso dentro. En ese caso, debían colaborar con la justicia y no proteger a los delincuentes que se refugiaban en el recinto fortificado. En el *Libro de los fueros de Castilla* leemos: “Et sy demanda el meryno al judio calonnyas o otra cosa o mal fechores que an en su castiello, et nombrar quien son, e quel den las llaves del castiello, que non se ayan, deven le dar las llaves”. En RUIZ GÓMEZ (1993), p. 71. Sabemos que el castillo de Haro fue donado a los judíos desde tiempos de Alfonso VIII, confirmado por diversos reyes, como Alfonso XI: “Et agora el aljama de los judíos de Haro enbiáronnos pedir merçed que touiésemos por bien de las confirmar este priuilegio e de ge lo mandar guardar. Et nos el sobredicho rey don Alfonso por les fazer bien e merçed touiémoslo por bien e confirmámosgelo e mandamos que vala e sea guardado”. En GARCÍA LUJÁN (1994), pp. 160-163.

⁸⁶⁵ ESPINOSA, M. Á. (1999), *Judaísmo, estética y arquitectura. La sinagoga sefardí*. Granada: Universidad de Granada, p. 166.

⁸⁶⁶ MONSALVO, J. M^a (2012), “El enclave infiel: el ideario del otro judío en la cultura occidental durante los siglos XI al XIII y su difusión en Castilla”, en LÓPEZ OJEDA, E. (coord.), *Los caminos de exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, p. 217.

calles, sin embargo, conformaban “un dédalo de callejuelas estrechas y retorcidas”⁸⁶⁷, muchas veces sin salida, con placitas (que en realidad eran simples ensanchamientos de la calle), patios, pasadizos entre las viviendas, estructura laberíntica cercada y puertas que se cerraban de noche. La mayoría de las juderías castellanas se gestaron en tiempos islámicos y alcanzaron su madurez bajo dominio cristiano. Su organización se asemejaba al de “una pequeña ciudad al uso”⁸⁶⁸, donde cada parte de la judería, cada barrio, podía tener a su vez un funcionamiento propio. Los más pudientes elegían los mejores barrios, y en ellos las mejores casas. Eso, en caso de que permanecieran en la judería porque, según Suárez, en épocas de alta densidad poblacional algunos cortesanos elegían vivir en zonas más limpias y ordenadas de la villa aunque tuvieran que alejarse de sus correligionarios⁸⁶⁹. Pero más o menos cohesionada, la judería era de todos, indiscutiblemente. La idea de comunidad y responsabilidades compartidas se percibe en multitud de textos sagrados y legales, y los sabios, como Maimónides en la *Mishné Torá*, lo interpretan así:

*Los habitantes de la ciudad pueden legalmente obligarse entre sí a contribuir para la construcción de una muralla, portones, barras para la defensa de la ciudad, como asimismo par la erección de una sinagoga local y para la compra de un Séfer Torá y los libros de los Profetas y de las demás Sagradas Escrituras, de modo que cualquier miembro de la comunidad pueda leerlos cuando le plazca*⁸⁷⁰.

Como expusimos en las líneas dedicadas a las profesiones, paulatinamente se fue creando un sector laboral mayoritariamente urbano, con trabajadores dedicados a la artesanía, el comercio y las labores financieras, que tenían su clientela en la ciudad y en la ciudad necesitaban establecerse⁸⁷¹. Fuera de la judería, buscando un curso de agua y para evitar molestias a los vecinos, se situaban las actividades más insalubres, como la tintorería, la jabonería y la pellejería⁸⁷². Los malos olores podían ser fuente de conflicto y a través de la norma y la costumbre se intentó evitar el problema. Así leemos en la Misná:

⁸⁶⁷ BLASCO MARTÍNEZ, A. (2009), “La vida en la judería”, en VV. AA., *Lorca. Luces de Sefarad*. Murcia: Tres fronteras, p. 26.

⁸⁶⁸ CANO, M^a J. y ESPINOSA, M. Á. (2007), *Historia y cultura del pueblo judío*. Granada: EUG, p. 436.

⁸⁶⁹ SUÁREZ FERNANDEZ (2012), p. 27.

⁸⁷⁰ MAIMÓNIDES (1982), p. 260.

⁸⁷¹ Un hecho histórico, según Espinosa, provocó este cambio: la acaparación de tierras por parte de los musulmanes. ESPINOSA (1999), p. 165.

⁸⁷² Los ríos de las villas eran auténticos vertederos, donde llegaban los restos de estas actividades (colorantes, sangre y pelo de los animales) y otros como grasas y jabones industriales, ceniza, objetos y muebles inservibles, basura urbana, animales muertos, desechos humanos... Sobre aspectos relacionados con el medio ambiente véase RUCQUOI, A. (1979), “La ecología, ¿un problema medieval?”, en *Tiempo de Historia*, 54. Salamanca: Ediciones Pléyades.

*Carroñas, sepulcros, curtidurías deben de estar distanciados al menos cincuenta codos. Nadie puede hacerse dentro de su propiedad una de carácter estable a no ser que disponga de terreno con cincuenta codos en cada una de las direcciones*⁸⁷³.



Cobertizo, calle del Ángel



Río Tajo, desde el puente de San Martín

Los cristianos, hasta las leyes de apartamiento, podían residir en la judería, pero no suponía una opción muy práctica, pues trabajaban y desarrollaban su vida social en otras zonas de la ciudad. Sí que se adentraban en el espacio hebreo con fines comerciales y administrativos, aunque para muchos cristianos la cerca los separaba no

⁸⁷³ Misná, Baba batra (Puerta última), cap. II, 9, p. 660.

solo de una religión distinta, sino de un espacio misterioso, mágico y, por supuesto, maligno. Pero esa protección no solo guardaba a los de fuera de una posible contaminación espiritual. También a los de dentro. Para los judíos no era solo una barrera física sino un símbolo de cohesión y de rechazo a las dañinas influencias externas. La existencia de la cerca, por lo tanto, beneficiaba a todos.

Si en la calle la norma común debía respetarse, la casa era el espacio privado donde se establecían las relaciones familiares y donde se producía cierta dispersión personal frente a la homogénea disciplina social que caracterizaba la vida judía⁸⁷⁴. Las familias podían ocupar las viviendas como arrendatarias o como propietarias. La compraventa de casas debía hacerse siguiendo los cauces legales, pues entre correligionarios también se producían estafas y fraudes. Maimónides advertía en la *Mishné Torá* sobre los tratos personales: para evitar problemas, debían realizarse respetando la legalidad vigente y siguiendo los protocolos contractuales establecidos⁸⁷⁵. En cuanto a la estructura, una disposición estandarizada de casa judía no existía, sus características coincidían con las de las casas de su entorno⁸⁷⁶. Así lo cree Bango, basándose en los restos arqueológicos y en las casas reproducidas en los códigos: “se integraron plenamente en la sociedad en que les tocó”⁸⁷⁷. Espinosa captó sin embargo algo propio en las casas judías: sobriedad y sencillez en el exterior y un “reflejo de la constante amenaza de transitoriedad”⁸⁷⁸. Con el primer punto estamos de acuerdo. La sobriedad marcaba distintivamente el exterior de la casa judía, como también las sinagogas; ahora bien, igual que en estas, los interiores diferían enormemente. Los materiales de

⁸⁷⁴ Pero sin olvidar la influencia del entorno: “... la separación o ruptura no es absoluta. La casa introduce una diferencia en la homogeneidad del espacio natural, mas no lo abandona. Se trata, más bien, de la acotación de un lugar en el interior de un ámbito mayor; de una forma, si se prefiere, de trascendencia en la inmanencia. Bastaría para probarlo evocar el tema iconográfico de las ruinas, donde el deterioro de la construcción devuelve a la casa, invadida por la vegetación, al entorno natural”. SUCASAS, A. (2002), *Memoria de la Ley. Ensayos sobre pensamiento judío*. Barcelona: Riopiedras, p. 173.

⁸⁷⁵ “El derecho de propiedad de una cosa comprada no se adquiere solamente por acuerdo verbal, aunque haya testimonio de testigos. Sí, por ejemplo, si alguien le dijere a una persona ‘Yo os vendo esta casa’ (...) y el comprador diere conformidad diciendo ‘Lo compro’ (...) todo esto es como nada (...) Pero si el artículo comprado fue adquirido mediante los recaudos legales establecidos, el comprador tiene derecho de propiedad sobre aquel, sin necesidad de testigos, y ninguna parte puede retractarse”. MAIMÓNIDES (1982), p. 243.

Jafudà Bonsenyor, sabio aragonés del siglo XIII, tenía clara la diferencia entre amistad y negocios: “Amaos como hermanos y negociad como extraños”, en BONSENYOR (1990), p. 66.

⁸⁷⁶ Roth, sin embargo, diferenciaba la casa judía de la cristiana en las ciudades del norte de Europa: “A veces una diferencia en la arquitectura de esta parte de la ciudad podía notarse inmediatamente (...) sus casas, bien edificadas, contrastaban a veces abruptamente con las moradas de tablas y yeso que las rodeaban”. ROTH, C. (1965), p. 133.

⁸⁷⁷ BANGO (2002), “Arquitectura”, en *Memoria de Sefarad*, p. 223. En cuanto a la investigación arqueológica, Reyes indicó cinco elementos de referencia para saber si una casa era judía: la epigrafía, el utillaje ritual, la ubicación, la toponimia y la documentación. REYES, F. (1998), “El espacio privado: una casa en la judería de Alcalá de Henares”, en LÓPEZ ÁLVAREZ, A. M^a e IZQUIERDO, R. (coords.), *El legado material hispanojudío*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 185-186.

⁸⁷⁸ ESPINOSA, M. Á. (1998), “Anotaciones para una revisión de la casa entre los judíos españoles”, en *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, 29. Granada: Universidad de Granada, p. 8.

revestimiento, la decoración y el mobiliario no eran los mismos en la humilde sinagoga de un pueblo pequeño que en las grandes juderías de Castilla. Lo mismo ocurría con las casas. Las de los ricos no se parecían a las de los desfavorecidos; estos podían vivir prácticamente hacinados, con unas medidas de seguridad e higiene muy limitadas, mientras que los primeros disfrutaban de hogares mucho más grandes, cómodos y equipados. El segundo aspecto planteado por Espinosa, sin embargo, lo vemos más discutible, pues creemos que cuando un judío se establecía en un lugar no contemplaba su posible transitoriedad, o al menos no más que un cristiano o un musulmán. Por lo tanto, pensamos que no debía ser este rasgo uno de los definitorios de la casa judía.

LAS LEYES DE APARTAMIENTO

El apartamiento obligatorio de los judíos se venía proponiendo, con menor o mayor insistencia, desde tiempos visigodos. En momentos de crisis las peticiones aumentaban, y se dejaron sentir especialmente a principios del siglo XIV⁸⁷⁹. En el concilio de Vienne (1311) y su continuación hispana, Zamora (1313), se propuso la separación de las juderías, pero no tuvo casi repercusión en la Península. Como ocurrió muchas veces, la norma se dictaba de manera general sin atender las especificidades de cada territorio, y las autoridades locales podían considerar poco útil, incluso contraproducente, aplicar unas disposiciones que llegaban desde muy lejos. Se actuaba dependiendo de las características del lugar y de la coyuntura social. Pero es cierto que a las autoridades civiles y religiosas no gustaba que los judíos, tampoco los moros, compartiesen espacio con los cristianos, y en los documentos conservados subyace de una u otra manera el miedo al proselitismo, como en la siguiente prohibición en Pamplona:

*... ent con gran maliça finquan fuera de la dicta juderia, logando casas de los christianos et morando entre eillos, lo ququal cosa es a grant daynno de la seynnoria et a gran vituperio et deshonorra de los christianos, por muytos errores, scandalos et periglos que se podrían dizir et fazer*⁸⁸⁰.

⁸⁷⁹ El apartamiento (el “ghetto” según Le Goff) fue consecuencia lógica de la incapacidad de la Iglesia para atraer a los judíos por las buenas: “... detrás de esa voluntad de presentar una imagen del judío susceptible de salvación están las imágenes, la mentalidad, las prácticas de una cristiandad que, ante el fracaso de la conversión y cuando se aleje el horizonte escatológico, ya tendrá el terreno preparado para pasar de la polémica al *ghetto* y a la persecución violenta”. LE GOFF, J. (1986), *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona: Gedisa, p. 128.

⁸⁸⁰ Extraído CARRASCO PÉREZ, J., MIRANDA GARCÍA, F. y RAMÍREZ VAQUERO, E. (1995), *Los judíos del reino de Navarra. Documentos. 1334-1350*. Pamplona: Gobierno de Navarra, pp. 90-91. Similares advertencias las encontramos en otros tiempos y lugares, como esta de 1436 para la villa de Brihuega: “... que ningund christiano nin christiana non more e faga continua habitaçion en las casas de morada de los judios e moros por los muchos periglos que ende se pueden seguir a las animas”. PÉREZ,

Según avanzaba el siglo y aumentaba la tensión surgía una repentina necesidad entre los cristianos más fanáticos de apartar a los judíos, buscando con ello una forma rápida de solucionar sus problemas, y así se pidió en las cortes de Burgos (1367), Toro (1371), Soria (1380), Valladolid (1385) y Briviesca (1387). El ordenamiento de Catalina de Lancaster, en 1412, ahondó en esa idea:

*Primeramente que de aquí adelante todos los judíos é moros é moras de los mis Regnos é Sennoríos sean é vivan apartados de los christianos*⁸⁸¹.

Como sabemos, el ordenamiento no tuvo mucho recorrido en Castilla, pues fue anulado cuando Juan II llegó a la mayoría de edad. Tampoco lo tuvo la bula de Benedicto XIII, de 1415:

*... exortamos á los Príncipes fieles y á otros señores temporales, en nombre de Cristo, para que en sus ciudades, villas y lugares, donde moran judíos, fijen ciertos límites, fuera de los cuales no les sea permitido habitar. Á los judíos, que tuvieren su casa, de continúa habitacion fuera de los límites señalados, castíguenlos con la pena ya designada*⁸⁸².

La vuelta a la misma normativa, una vez tras otra, demuestra que nunca se cumplía a rajatabla, lo que nos lleva, según Clara Bango, a “relativizar todas esas referencias a la judería como un espacio cerrado y aislado que figura en muchos documentos de época”⁸⁸³. Por lo que, añadimos, habría que reelaborar los manuales de historia en los que el confinamiento de los hebreos se da por hecho desde los tiempos islámicos.

Superado el influjo de Catalina de Lancaster y sus ideólogos, Juan II rebajó mucho la presión sobre los judíos. Aun siendo partidario de su aislamiento, pensaba que debía realizarse de manera menos traumática:

*... et en el lugar donde los dhos. judíos et moros non tienen barrios apartados y circulos señalados que gelos señalades en los logares poblados et convenientes, donde razonablemente puedan vevir, et estar (...) É si tal lugar poblado non se fallare en la çibdad ó villa ó lugar, que buenamente et sin daño de los christianos les pueda ser dado, que les asignades otro qualquier lugar conveniente donde puedan façer sus casas et abitar en ellas*⁸⁸⁴.

I. (2014), “Tres documentos del siglo XV procedentes de Castilla”, en *Iberia Judaica*, 6. Alcobendas: Aben Ezra Ediciones, p. 183.

Los musulmanes pasaron por dificultades similares y las leyes de apartamiento también les afectaron. Para profundizar en ese campo véase, entre otros, el ya mencionado CARRASCO MANCHADO (2012), *De la convivencia a la exclusión. Imágenes legislativas de mudéjares y moriscos*.

⁸⁸¹ Extraído de SUÁREZ BILBAO (2000), p. 425.

⁸⁸² Extraído de SUÁREZ BILBAO (2000), p. 313.

⁸⁸³ Así leemos en BANGO GARCÍA, C. (2002), “Un barrio de la ciudad: la judería”, en *Memoria de Sefarad*, p. 63. Como referencia comparativa pueden consultarse la organización de la morería en ECHEVARRÍA, A. (2004), *La minoría islámica de los reinos cristianos medievales*. Málaga: Sarriá.

⁸⁸⁴ Pragmática de Juan II, de 1443, extraída de SUÁREZ BILBAO (2000), pp. 430-434.

La normativa más dura sobre esta cuestión fue dictada por las cortes de Toledo de 1480, las últimas importantes de la Edad Media⁸⁸⁵. Así comenzaba la ley 76:

*De la continua conversación e vivienda mezclada delos judios e moros con los christianos resultan grandes dannos e inconvenientes*⁸⁸⁶.

El objetivo fundamental era la separación absoluta de cristianos e infieles, tanto mudéjares como judíos; pero teniendo en cuenta que la gran preocupación social eran los conversos, en el espíritu de la ley subyace esa idea tan generalizada de que el influjo de los judíos resultaba tóxico para los nuevos cristianos, y el problema debía solucionarse con medidas expeditivas. Por lo tanto, la diana de la ley son los judíos, mucho más que los musulmanes. Las cortes establecieron un plazo concreto para el cumplimiento de la normativa:

*... e dende en adelante no tengan sus moradas entre los christianos ni en otra parte fuera de los circuitos e lugares que les fueren deputados para las dichas juderia e morería (...) por manera que dentro del dicho termino delos dichos dos annos esté fecho el dicho apartamiento*⁸⁸⁷.

A partir de entonces, todas las juderías deberían estar cercadas, cerradas de noche, y solo se podría salir para asuntos bien justificados. Uno de estos asuntos era la ocupación laboral, que en algunos casos provocaba un problema. Los judíos propietarios de tiendas en la zona cristiana temían que, al pernoctar en la judería, sus negocios fueran saqueados, decidiendo en muchos casos quedarse a dormir en ellas, lo que contrariaba a los vecinos⁸⁸⁸. Los concejos organizaban la convivencia, pero en ningún caso podían contradecir la normativa superior. Los Reyes Católicos, en 1486, se lo recuerdan a la ciudad de Burgos:

⁸⁸⁵ Normativa apoyada por una bula de Sixto IV en 1484 en la misma dirección, y anunciada previamente en las cortes de Madrigal de 1476: “Ordenamos que todos los judios e moros de todas e quales quier cibdades de uillas e lugares destos nuestros reynos (...) tengan sus juderias e morerias destintas e apartadas sobre si, e no moren a vueltas con los christianos, ni ayan barrios con ellos, lo qual mandamos que se faga e cumpla dentro de dos annos primeros siguientes”. En SUÁREZ BILBAO (2000), p. 413.

⁸⁸⁶ Extraído de RUIZ GÓMEZ (2005), p. 247.

⁸⁸⁷ Extraído de SUÁREZ BILBAO (2009), p. 229.

⁸⁸⁸ Los vecinos de Badajoz protestaron por estas prácticas en 1485. Las autoridades recomendaron a los judíos desprenderse de sus negocios en la zona cristiana. REDONDO JARILLO (2010), p. 325. Igualmente, se ordenó a las autoridades de Corral de Almaguer que “contringays e apremieys a los dichos judios que se entren a bevir y esar dentro del sitio de la dicha juderia que asi les fue señalado e non consintades nin dedes lugar que los dichos judios de dia nin de noche vivan nin esten en las dichas casas que tenian fuera del dicho sitio de la dicha juderia, salvo solamente que tengan tiendas pequeñas que no sean casas de morada en que usen sus oficios de dia con tanto que no duerman en ellas de noche nin coman en ellas de dia ni de noche”. En SUÁREZ FERNÁNDEZ (1964), pp. 212-213. Un problema similar sufrían en Medina del Campo, donde se recogen en 1490 las quejas de los vecinos cristianos: “E que agora algunos judíos han tentado e tientan de tener algunas tiendas e boticas en la plaça de la dicha villa, lo qual diz que los vecinos de la dicha villa resciben agravio”. En DE LA PEÑA, E. (2008), *Los judíos de Medina del Campo a finales del siglo XV*. Valladolid: Fundación Museo de las Ferias, pp. 18-19.

*... por parte de la aljama e judyios desa dicha çibdad nos fue fecha relación que agora nuevamente, injusta y non debidamente e en grande agravio e perjuizio suyo, syn carta nin mandameinto nuestro, avedes hordenado e fecho apregonar en esa dicha çibdad que non puedan vivir nin morar en ella, salvo çierto numero de judios e non mas*⁸⁸⁹.

Mientras no moren fuera de su cerca, recuerdan los Católicos, el concejo no puede restringir el número de pobladores de la judería, siempre que cumplan los requisitos de estancia en la ciudad. Esa carta nos indica que las autoridades superiores debían estar atentas para evitar abusos, que se producían constantemente. No en vano, el carácter coercitivo de la medida permitía todo tipo de presiones, pues su fin era convencer a los indecisos de que el futuro en tierras cristianas solo pasaba por la conversión. ¿Tanta severidad fue eficaz? Por cómo degeneró la situación en los años siguientes, sabemos que no. La ley fue estricta desde su propia formulación, presentada, según Suárez Bilbao, con una dureza sin precedentes, “como si hubiese terminado la tácita benevolencia”⁸⁹⁰. Aunque el espíritu de la ley era religioso, hubo lugar al beneficio económico en los concejos. En la reubicación de judíos se eligieron zonas de la ciudad más degradadas, quedando libres casas y suelo en las antiguas juderías que, si bien en la mayoría de los casos eran propiedad privada y se permitió a sus dueños negociar su alquiler y venta, el concejo y muchos particulares se beneficiaron del mercadeo. Por ejemplo, a través de las tasas. En todo caso, los judíos tuvieron que desprenderse con cierta premura de sus inmuebles en la antigua judería, y comprar en la nueva⁸⁹¹. Apostamos a que, siguiendo una regla económica básica, en el intercambio apresurado no salieron beneficiados.

En una buena parte del material bibliográfico que hemos manejado para este trabajo es una consideración generalizada que, a diferencia de otras leyes similares, la de las cortes de 1480 se cumplió⁸⁹². Sí, pero no del todo. En primer lugar, conocemos algunas excepciones (ciertamente pocas), en Badajoz, Ponferrada y Soria⁸⁹³. En Orense

⁸⁸⁹ Extraído de SUÁREZ FERNÁNDEZ (1964), pp. 276-278.

⁸⁹⁰ SUÁREZ BILBAO (2000), p. 119.

⁸⁹¹ Se entiende que no se sintieran cómodos en su nuevo emplazamiento, como ocurrió a los judíos de Corral de Almaguer: “... dis que algunos de los dichos judios se salen a bevir e tratar sus mercaderias e a comer e faser otros ofiçios a las casas donde antes solian bevir e morar e que como quiera que les han requerido que vendan e alquilen las dichas casas a los christianos de la dicha villa segund lo dispone la dicha ley”. En SUÁREZ FERNÁNDEZ (1964), pp. 212-213.

⁸⁹² “A diferencia de lo que ocurría en los reinados anteriores, lo legislado en 1480 se ejecutó con todo rigor”. PÉREZ (2004), p. 97. “Solo a partir de las Cortes de Toledo de 1480 el apartamiento de judíos y mudéjares en barrios propios fue realmente efectivo”. CANTERA MONTENEGRO (2004), p. 429.

⁸⁹³ En 1485 se insiste en que los judíos de Badajoz no tuvieran casas fuera de la judería (la zona asignada se les quedaba pequeña, porque en 1489 pidieron incorporar una nueva calle a la judería). Todavía en 1488 ocurre lo mismo en Ponferrada: “... en la dicha çibdad ay cierto numero de vesindad de judios para los cuales no esta fecho apartamiento de juderia de entro los christianos mas antes dis questan entremescladas las casas donde ellos biven con la de los christianos de que se puede recrecer algund daño”. Y lo mismo en Soria un año después. En SUÁREZ FERNÁNDEZ (1964), p. 301. Debía ser por eso por lo que las autoridades sorianas querían que los judíos siguieran pagando su participación en la fiesta popular “la qual llamays la boda de Santa Maria”, a lo que los Reyes Católicos se niegan. Si están

tardaron en aplicarse⁸⁹⁴. Pero no necesitamos buscar tan lejos, pues sabemos que en la judería de Toledo vivían entonces cristianos, incluidos conversos, lo que muestra que la separación absoluta entre miembros de las distintas religiones no se produjo. Más difícil es encontrar judíos fuera de su espacio, aunque podían atender sus negocios en Alcaná y en otros lugares siempre que pernoctasen en la judería. Aparentemente, la estructura social de la judería de Toledo siguió siendo la misma tras 1480, así como las relaciones que se producían en su interior. León Tello lo resumió de manera tajante: “en los documentos no se registra novedad alguna”⁸⁹⁵. Un inconveniente que la ley aparejó en algunas juderías fue el del hacinamiento cuando eran demasiado pequeñas para recolocar a tantas familias⁸⁹⁶. En Toledo, sin embargo, no se sufrió ese problema, y tampoco lo hubiera hecho aunque la ley se hubiese vigilado con todo rigor, pues la judería era suficientemente grande... y cada vez más despoblada. Con su aplicación más o menos estricta, las leyes de 1480 no eran sino un reflejo de sus tiempos, donde la presión hacia los judíos se ejercía desde todos los ámbitos, seculares y religiosos. La idea de la *contaminación*, sin embargo, se propugnaba especialmente desde la jerarquía eclesiástica. En el sínodo de Alcalá de 1480 se pidió evitar la convivencia:

*Otrosi vos mandamos que amonestedes a vuestros parrochianos que non den a sus fijos ni fijas para que vivan con judíos ni moros e, si los han dado, ge los quinten dentro de quinse dias so pena descomunión (...) e dende en adelante os mandamos que asi a los tales como a los publicos logreros e usurarios e a los christianos e christianas que viven con los judíos e moros los denunciades por publicos descomulgados en vuestras iglesias*⁸⁹⁷.

El contacto con el judío era tóxico, y desde todos los poderes se difundía esa idea. El pueblo llano sentía de la misma manera, y una combinación tan convergente de odio solo podía acabar de una manera: la expulsión definitiva.

apartados, como debe ser, no pueden participar en dicha fiesta y por lo tanto no deben pagar (pp. 296-297).

⁸⁹⁴ Lo apreciamos en un documento de 1484: “Este día, ena synoga, Roy de Puga, juis, e Gomes Gonçales, como procurador, en nome de la çibdad, querendo guardar la ley de Toledo, requeriron a Jacó Vello e Samuel Albeytar (...), judíos, que doje en terçeyro día se apartasen onde lles sería dado e asynalado lugar”. En DE ANTONIO, M^a G. (2006), *Los judíos en Galicia (1044-1492)*. A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, p. 562.

⁸⁹⁵ LEÓN TELLO (1985), p. 48.

⁸⁹⁶ La judería de Ávila, por ejemplo, “estauan en gran estrechura, e dis que no tienen casas donde puedan byuir ni morar”. En LEÓN TELLO (1963), p. 78.

⁸⁹⁷ Extraído de SÁNCHEZ HERRERO, J. (1976), *Concilios Provinciales y Sínodos Toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad cristiana del clero y el pueblo*. La Laguna: Universidad de La Laguna, p. 304. Se deseaba acabar con un contacto que existía, incluso, dentro de las iglesias, como se denuncia en el mismo concilio: “... los tales arrendadores e los infieles entran en las iglesias e parten con los clerigos e sacristanes las ofrendas, pie de altar e primicias, e a las veces con sus manos tratan las hostias e calices e las otras cosas nescesarias al sacramento del altar, e muchos con presuntuosa osadia suben al altar” (p. 317).

4.2. CARACTERÍSTICAS DE LA JUDERÍA DE TOLEDO

ESTRUCTURA URBANA Y RESPONSA DE ASHER

Así se inicia la descripción de Lacave:

En cuanto al barrio judío toledano, ya en los siglos XIII y XIV tenía fama en todo el mundo judío por su gran amplitud y por la calidad artística de sus edificios, singularmente sus sinagogas⁸⁹⁸.

De las sinagogas nos ocuparemos más adelante. En los dos siguientes epígrafes nos centraremos en la descripción general de la judería y sus barrios, siguiendo la estela marcada por los trabajos, entre otros, de González Palencia (1926), Porres (1972), León Tello (1979), el propio Lacave (1992) y Passini (2011)⁸⁹⁹. Además de esta literatura consistente, hemos encontrado en nuestra investigación algunas exóticas descripciones de la judería, como esta tan desorientada de Nicolás Magán en una revista de mediados del siglo XIX:

Hay en el extremo oriental de la ciudad de Toledo un barrio, si tal puede llamarse un agregado de casas miserables y ruinosas, que, por lo que se ve de su fábrica, denotan haber sido magníficas y espaciosas (...) Todas esas mezquinas moradas estás dispersas y situadas alrededor de una especie de plazuela, cuajada en otro tiempo de edificios, y hoy solitario emblema de la desolación y la ruina (...) sus desgraciados moradores: hombres maldecidos que hace dos mil años, en virtud de los eternos decretos, vagan errantes por la redondez de la tierra⁹⁰⁰.

Conocemos escasos datos materiales sobre la judería bajo dominio islámico: el muro levantado en 820 por Muhayir ibn al-Qatil y la existencia de la *Bab al-Yahud*. Aún no existían cercas internas, que serían levantadas en tiempos cristianos. Según Clara Delgado, la zona judía, todavía sin la condición de “judería”, estaba situada en el arrabal, y su estructura urbana no difería de la circundante⁹⁰¹. Los edificios

⁸⁹⁸ LACAVE, J. L. (1992), *Juderías y sinagogas españolas*, p. 294. Madrid: Mapfre.

⁸⁹⁹ GONZÁLEZ PALENCIA, Á. (1926), *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*. Madrid: Instituto de Valencia de don Juan; PORRES MARTÍN-CLETO (1972), “Los barrios judíos en Toledo”, en VV. AA., *Simposio Toledo judaico*. Toledo: Publicaciones del Centro Universitario de Toledo, pp. 43-46; LEÓN TELLO, P. (1979), *Judíos de Toledo*. Madrid: CSIC; PASSINI, J. (2011), *La Judería de Toledo*, Toledo: Ediciones del Sofer.

⁹⁰⁰ MAGÁN, N. (1842), “España pintoresca. La judería de Toledo”, en *Semanario Pintoresco Español*, 12 (20 de marzo). Madrid: Imprenta de D. Tomás Jordán, p. 89.

⁹⁰¹ La autora habla de “el arrabal de los judíos”, no de “la judería”. DELGADO, C. (1989), “Toledo, en época musulmana”, en VV. AA., *I Jornadas de cultura islámica. Al-Andalus, ocho siglos de historia*. Madrid: Al-Fadila, p. 159. Blumenkranz negó la existencia en Europa de una judería en estricto sentido hasta el siglo X: “... aucun document ne permet, pendant les siècles, d'affirmer l'existence d'un quartier juif. Il faut attendre la fin du Xe siècle pour trouver la première attestation”. (“... ningún

residenciales, de escasa altura, integraban una red viaria muy irregular, lo que era una norma en la ciudad islámica (de la ciudad medieval, en general), con el añadido de la especial topografía de Toledo, levantada sobre varias colinas. En la medina, “como rasgo diferenciador de las zonas de habitación se presentan los adarves”, que eran calles sin salida muy habituales también en la judería, y que siguen siendo en la actual uno de sus rasgos más característicos⁹⁰². Las calles no formaban una estructura inmutable puesto que podían modificarse, agrandarse y desaparecer, dependiendo de las necesidades vecinales y los avatares del urbanismo de la ciudad⁹⁰³.



Adarve, en la judería

El emplazamiento de la *Madinat al-Yahud* islámica se mantendrá, con sucesivas ampliaciones, durante toda la Edad Media. En los primeros años de reconquista los judíos continuaron establecidos en el espacio comprendido desde los actuales puente de San Martín y puerta del Cambrón, donde estaría la antigua puerta de los judíos, hacia la zona de San Juan de los Reyes y las manzanas aledañas. Son los barrios judíos, como veremos más adelante, conocidos como Degolladero y Arriasa. La configuración urbana era la misma que durante el dominio islámico, de aspecto anárquico, con calles pequeñas, estrechas y tortuosas, adarves, recodos y puertas que se cerraban de noche. Ninguna norma les obligaba a confinarse en ese espacio, aunque preferían, por

documento permite, durante siglos, afirmar la existencia de un barrio judío. Hay que esperar a finales del siglo X para encontrar la primera prueba”). Establece la primera judería en Viena, el “burgus publicus Ebreorum”. BLUMENKRANZ (1960), p. 38.

⁹⁰² BANGO GARCÍA (2002), p. 65.

⁹⁰³ JIMÉNEZ CASTILLO, P. y NAVARRO PALAZÓN, J. (2007), *Las ciudades de Alandalús. Nuevas perspectivas*. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, p. 109.

razones obvias, vivir agrupados; no obstante, algunos tenían su residencia y su puesto de trabajo fuera de la judería. Pero el espacio pronto se quedó pequeño y tuvieron que expandirse hacia el centro de la ciudad. Al aumento de la población contribuyeron los judíos exiliados del sur ante las nuevas condiciones de vida impuesta por las invasiones norteafricanas, y otros llegados desde diversos puntos de la Península, atraídos por las buenas condiciones ofrecidas por las autoridades ante la necesidad de ocupar espacios de repoblación.

En el siglo XIII, como contó Lacave, la judería se expandió necesariamente hacia Alacava (zona del actual paseo de la Virgen de Gracia), el área de las iglesias de San Román y Santo Tomé y por el barrio de Hamanzzeit (zona de la sinagoga de Samuel ha-Leví). Su crecimiento provocó que se formaran zonas mixtas de judíos y cristianos, en torno a las iglesias mencionadas. Aparecen también judíos en documentos relacionados con Montichel (actual zona de los Descalzos y San Cristóbal) y Caleros (actual plaza de Valdecaleros y alrededores). En un documento de transacción de 1297 se citan algunos de estos espacios:

Et yo donna Mayor Alfón la sobredicha otorgo que do a uos mi hermano Gonçalo Alfón por mi e por el dicho nuestro hermano para esto que a él e a mi dades como dicho es, tres pares de casas que son a la judería de Toledo cerca Hamen Zayt (...) et do uos mas con estas casas sobredichas e en razón quatro tiendas que son el Toledo a los Caleros⁹⁰⁴.

A partir de este momento encontramos una judería perfectamente significada y con una sólida cohesión habitacional. El establecimiento de los judíos en ese espacio, desistiendo de hacerlo fuera de la ciudad, está relacionado con el auge de las profesiones urbanas y la decadencia de las agropecuarias. Era mucho más cómodo vivir en la ciudad si se trabajaba en ella, pero continuaba sin ser un espacio cerrado, un gueto, y existían otras posibilidades residenciales⁹⁰⁵. Igualmente los cristianos y musulmanes podían residir en las calles judías, aunque lo habitual era que los propietarios cristianos alquilaran sus casas en la judería a judíos y cristianos nuevos. La vigilancia de los conversos aún no se realizaba de manera estricta y muchos de ellos continuaban la misma vida que cuando eran *oficialmente* judíos, algo que podían hacer con más comodidad cerca de los suyos. Como ocurría en tiempos islámicos, el aspecto externo de la judería no difería del resto de la ciudad y solo se distinguía “por la religión de sus moradores” y no por la trama viaria o los elementos constructivos⁹⁰⁶. En Toledo las casas eran pequeñas por falta de espacio, nada que extrañe conociendo la

⁹⁰⁴ Extraído de LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 391.

⁹⁰⁵ BARRAL I ALTET, X. (1988), “Les Juifs dan la ville médiévale”, en MENTRÉ, M. (dir.), *L’art juif au Moyen Âge*. París: Berg International, p. 113.

⁹⁰⁶ LADERO, M. Á. (1998), “Toledo y Córdoba en la baja Edad Media. Aspectos urbanísticos”, en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, vol. XXX: *Las ciudades del Andalus: Toledo*. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, p. 190. Véase esta obra para aspectos generales del Toledo medieval: configuración urbana, vivienda y construcción, relaciones comerciales...

estructura del casco viejo. De hecho, el abigarramiento residencial es una característica mantenida en los siglos posteriores. Un historiador ya mencionado, Luis Hurtado de Toledo, inició así el apartado dedicado a las casas toledanas en la descripción que hizo de la ciudad en 1576:

Las casas deste pueblo son de varia arquitectura, porque unas estan fundadas sobre las cepas de las antiguas ansi araves como de godos y ebreos, y otras se an edificado de nuevo (...) unos grandes y altos palacios con mucha labor musayca y ebrea ansi los ieselos de las paredes como las puertas (....) otras casas y tiendas ay de ofiziales y tratantes que por ser en plazas, mercados y calles de negocios las hazen muy pequeñas y sin patios a rratos tan estrechas que mas parecen jaulas de paxaros que moradas de hombres⁹⁰⁷.

La estructura y aspecto de las casas se asemejaban a las de la zona cristiana, así como las técnicas constructivas y los materiales utilizados⁹⁰⁸. Según la descripción de Passini, como modelo encontramos una casa de dos o tres plantas con sótano y patio⁹⁰⁹.



Callejón de Esquivias

Por la estrechez de su fachada, la casa tendía a ser profunda. La falta de suelo también se notaba en el exceso de saledizos y cobertizos, muchas veces construidos sin permiso urbanístico. Los patios traseros de las manzanas resultaban muy prácticos. Como

⁹⁰⁷ Extraído de PAZ y VIÑAS (1963), t. III, pp. 509-510.

⁹⁰⁸ Para materiales de construcción (de casas de Toledo, en general), véase IZQUIERDO, R. (2001), "La vivienda en Toledo a fines de la Edad Media. Elementos constructivos", en PASSINI, J. (coord.), *La ciudad medieval: de la casa al tejido urbano*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 281-301.

⁹⁰⁹ PASSINI (2011), pp. 98-113. Ofrece como ejemplo de casa una del callejón de Esquivias, en la confluencia de Caleros y Alacava; y de sótano, el de la travesía de la Judería nº 6, la llamada "casa del judío".

hacían los cristianos, los judíos podían establecer allí los talleres e incluso los puestos de venta al público de sus productos. A ello se añadía la celebración judía del *sukot*, para la que se requería un espacio abierto que bien podían encontrar en esos patios⁹¹⁰. El único elemento externo distintivo de las casas judías era la *mezuzá* en las puertas, que proporcionaba al morador cierta seguridad emocional en la transición entre su vida privada y pública⁹¹¹.

A finales del siglo XIII y en las primeras décadas del siglo XIV llegamos al momento de mayor esplendor de la judería toledana, que concluirá a mediados del siglo, un poco antes de la construcción de la sinagoga de Samuel ha-Leví. Sabemos de algunos aspectos de las ordenanzas urbanas de estos años por los *responsa* de Asher ben Yehiel estudiados por Orfali⁹¹². Como hemos comentado, era muy común que los patios internos de las manzanas o pasadizos de acceso a las viviendas se ocupasen con talleres y puestos de venta al público, lo que producía comprensibles molestias al vecindario. En una de las consultas sobre la distancia que debía mediar entre las casas y estos establecimientos, el rabino cita la *Misná* en una respuesta un tanto difusa:

*... los sabios establecieron dicha distancia caso por caso según la medida en que pueden hacer daño. Donde se puede determinar el ritmo y la medida en que pueden resultar molestos, estipularon las distancias. Y donde no se puede precisar, escribieron: lo suficiente para que no moleste*⁹¹³.

Si los vecinos que quejaban, se prohibía el negocio:

*Nadie puede abrir una panadería ni una tintorería debajo del granero de su prójimo, como tampoco un establo... Cada cual puede oponerse a la apertura de una tienda en un patio de vecinos diciendo: no puedo dormir a causa del ruido*⁹¹⁴.

En la *Mishné Torá* Maimónides pensaba de manera similar:

⁹¹⁰ ¿Cómo celebraban el *sukot*, una fiesta tan visible, los criptojudíos? No podían hacerlo en su casa y debían esconderse en el campo. Tenían que ingeniárselas no solo para esa, sino para todas las celebraciones. ¿Cómo ocultar la celebración del *yom kipur*? ¿Y el *pesaj*? Encontramos alguna explicación en BEINART (1992), "La conversión en masa...", p. 390.

⁹¹¹ El fundamento de la *mezuzá* lo encontramos en el Deuteronomio 11, 18-20: "Inculcad, pues, estas mis palabras en vuestro corazón y vuestras almas (...) Las escribirás asimismo sobre las jambas de tu casa y en las puertas". En *Mishné Torá* aparecen unas útiles instrucciones: "Para plegar la *mezuzá*, se la debe enrollar desde la última línea hacia el comienzo, para que al abrirla para leer se lea desde la primera línea hacia el final. Una vez enrollada, se la debe introducir en un tubo de caña o de madera o de cualquier otro material, y fijarla sobre la jamba de la entrada con un clavo, o bien ahuecar la jamba de la entrada e introducir la *mezuzá* en el hueco". MAIMÓNIDES (1982), p. 54. En Toledo no se ha conservado ninguna.

⁹¹² ORFALI (1998), pp. 181-201.

⁹¹³ Efectivamente, el Baba batra (Puerta última) de la Misná se ocupa de todos estos asuntos urbanísticos: separación entre construcciones, muros divisorios, excavación de pozos, apertura de talleres y negocios, etc.

⁹¹⁴ Talmud Baba batra, cap. II, 3. También se alude aquí: "Cada cual puede oponerse a la apertura de una tienda en un patio de vecinos diciendo: no puedo dormir a causa del ruido de los que entran y de los que salen". Misná, Baba batra (Puerta Última), cap. II, 3.

*Los residentes de una callejuela pueden legalmente oponerse a que un sastre, un curtidor o cualquier otro artesano se establezca entre ellos*⁹¹⁵.

A pesar de todo se solían permitir las actividades artesanales y de manipulación de objetos en los patios, sobre todo en las zonas de mayor densidad demográfica, donde había pocas posibilidades de establecerse en otro sitio. Pero la venta al público se encontraba más restringida, porque el ruido de un taller era molesto, pero el trasiego de compradores atentaba además contra la intimidad de los vecinos, un derecho muy protegido en el ámbito judaico. Se conminaba a los artesanos a que vendieran su mercancía en la calle. Igualmente, si atentaban contra la privacidad de los vecinos, se podían prohibir todo tipo de actividades no ruidosas, incluida la medicina. Una de las pocas excepciones era la enseñanza, siempre que los niños fueran judíos. En ese caso, daba igual el ruido que hiciesen o las veces que pasasen delante de una ventana. La enseñanza era uno de los pilares de la sociedad, y como tal estaba protegida. En otra respuesta Asher prohíbe a un vecino construir un cobertizo entre sus dos viviendas porque restaría luz a los vecinos de los pisos inferiores⁹¹⁶. La apertura de espacios resultaba imprescindible no solo para la entrada de luz, sino para la salida de humos y olores. Sobre las quejas de un vecino por el mal olor que provoca una carnicería en su patio, el rabino le da la razón: la carnicería tendría que mitigar el problema o cerrar. Sin embargo, cuando el mal olor procedía de una vivienda particular, las quejas no se atendían, porque los olores intensos producto de actividades cotidianas familiares se consideraban inevitables. Es muy curiosa la respuesta afirmativa de Asher sobre la tala de árboles, en caso de que molesten. Por principio, una tala no debe producirse de manera caprichosa, porque las plantas son creación divina, pero se permitía cortar el árbol “si hace falta el lugar que ocupa”⁹¹⁷.

SERVICIOS PARA EL JUDÍO

En la segunda mitad del XIV la judería de Toledo entró en decadencia aunque mantuvo cierta pujanza gracias a la inercia de su antiguo poderío, pero también a que seguía siendo uno de los barrios judíos más importantes de Castilla. El núcleo comercial por excelencia se encontraba en la hoy conocida como plaza de Barrio Nuevo (un nombre que refleja claramente el cambio de tiempo tras la salida de 1492). Los judíos podían

⁹¹⁵ MAIMÓNIDES (1982), pp. 260-261.

⁹¹⁶ La construcción de los cobertizos fue una constante fuente de conflictos en el anárquico urbanismo toledano de la Edad Media. La mayor parte de las prohibiciones de construcción, o derribos si ya estaban contruidos, no fue porque impidieran el paso de la luz, sino de los caballeros. Debían situarse, por lo tanto, a una altura que permitiese holgadamente el paso de un hombre sobre un caballo. IZQUIERDO, R. (1996), *Un espacio desordenado: Toledo a fines de la Edad Media*. Toledo: UCLM, p. 87.

⁹¹⁷ Acabamos de hablar de caballos y caballeros, ahora cambiamos de contexto: “Si un árbol extiende sus ramas sobre una zona de dominio público, se ha de cortar de modo que pueda pasar un camello con el camellero encima”. Misná, Baba batra (Puerta Última), cap. II, 14.

vender y comprar en cualquier parte de la ciudad, aunque muchos de los bienes que necesitaban solo se dispensaban en tiendas judías, especialmente los productos *kasher*, y compradores y vendedores encontraban más facilidades en los mercados de cercanía⁹¹⁸. No ocurría lo mismo con otros bienes de carácter litúrgico, como las lámparas, que no requerían un proceso de fabricación ritual específico y se convertían en judías con su uso. Tampoco era necesario comprar toda la comida en tiendas judías: el pescado y la fruta, por ejemplo, no necesitaban seguir un proceso como el de la carne o el vino, y se podían adquirir sin ningún problema en espacios comerciales cristianos⁹¹⁹.

La carne se preparaba en el matadero y se vendía en puestos arrendados y muy controlados, porque parte de las ganancias se destinaban a la caja de la aljama y también al concejo y la catedral. Lo mismo ocurría con el vino y las bodegas. Hornos había públicos y privados, pero normalmente por concesión regia y la corona, directa o indirectamente, recibía una tasa por su uso. El pan que compraban los judíos podía estar horneado por cristianos, excepto el destinado a la fiesta del *pesaj*, que debía cocerse en un horno especial y por manos judías⁹²⁰. Los hornos públicos se utilizaban también para calentar la adafina del *sabat* de las familias que no podían hacerlo en su hogar. Hubo varios hornos en la judería, aunque la nomenclatura de las calles nos indica que en la calle del Horno (actual San Juan de Dios) estaría el más importante.

⁹¹⁸ “La alcaicería es un mercado cerrado de origen musulmán. Este mercado con tiendas tenía su normativa. Sólo las juderías con una cierta entidad podrían contar con él. Al principio los tenderos judíos tenían sus establecimientos arrendados en la alcaicería de la población mezclados con la comunidad cristiana. Pero, con el paso del tiempo, habrá una alcaicería judía”. BANGO GARCÍA (2002), p. 69.

Respecto a las restricciones que encuentran los judíos para proveerse de los alimentos necesarios, el judío de la obra de Pedro Abelardo (siglo XII) se queja de esta manera: “¿Quién no advierte también que nos están vedadas todas las comidas deliciosas y especialmente las de fácil preparación? Toda la carne que haya sido antes tocada por una fiera es impura para nosotros y nos está vedado comer animales que hayan muerto ahogados o por causa natural. Únicamente se nos permite comer aquellos animales que hayamos sacrificado nosotros mismos y de los que hayamos separado cuidadosamente la grasa y las venas. Esto representa para nosotros una carga no pequeña”. PEDRO ABELARDO (1988), *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano* (ed. de Anselmo Sanjúan y Miquel Pujadas). Zaragoza: Yalde, pp. 97-98.

⁹¹⁹ Más en CANTERA MONTENEGRO, E. (2003), “La carne y el pescado en el sistema alimentario judío en la España medieval”, en *Espacio, Tiempo, Forma, Serie III, Historia Medieval*, 16. Madrid: UNED, pp. 13-52.

⁹²⁰ La norma más extendida era la referida, pero hubo discusión. Muchos rabinos consideraban que el judío debía intervenir en la cocción del pan común, aunque fuera simplemente arrojando un leño al fuego. ¿Uno en cada cocción, uno a la semana? ¿Se debía hacer solo en lugares donde tuvieran que compartir hornos con gentiles? Cuando llegaba la pascua judía y tenían que cocer el pan en hornos exclusivos, solían obtener permisos para construirlos de forma provisional. CANTERA MONTENEGRO (2007), “El pan y el vino...”, pp. 34-41.



Plaza de Barrio Nuevo



Tienda de recuerdos sefardíes y judíos



Calle de San Juan de Dios

El hospital estaba situado cerca de la carnicería⁹²¹. Sin embargo, no queda constancia de donde se localizaba la cárcel, pero todas las juderías importantes contaban con una. Se utilizaba para encerrar únicamente a delincuentes propios que hubiesen delinquido contra otros judíos. Si el origen de su condena era un conflicto con cristianos, los judíos cumplían condena en cárcel cristiana⁹²².

A finales del siglo XIV vivían muchos judíos mezclados con cristianos en las zonas de Santo Tomé y San Román, y seguían ocupando mayoritariamente los barrios del Degolladero y Arriasa, Hamanzeit, Caleros y Montichel. Sin embargo, se notaban los efectos de la crisis y muchas casas quedaban deshabitadas. Enrique II recibió la petición de derribar el castillo y las cercas defensivas de los judíos porque los usaron en contra los intereses de su bando en la guerra, pero solo consintió a las autoridades toledanas que abrieran las puertas que considerasen necesarias, prohibiendo cualquier derribo. La cerca y el castillo se mantuvieron en pie. La sinagoga de Samuel ha-Leví, la más importante de su tiempo y levantada a mitad de siglo, se convirtió en polo de atracción de la sociedad judía. Recordemos que las sinagogas actuaban no solo como espacio religioso, sino como centros sociales, y las grandes decisiones de la aljama se tomaban en sus salas de oración o, en su defecto, en algunas de sus dependencias anejas. Alacava, aunque se sigue citando aparte de la judería, es en realidad un espacio integrado, no algo ajeno, pero al mismo tiempo presenta una clara decadencia demográfica y económica tras los ataques de las huestes trastamaristas.

⁹²¹ Hay documentos que lo certifican. Aparece mencionado en relación con una casa incautada por la corona en 1492. LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 363. Passini lo suscribe: PASSINI (2011), pp. 27-29. La atención a los enfermos es una obligación en el judaísmo, y ya viene indicado en el *Talmud*: “Los que necesitan protección son: un enfermo, una mujer parturienta, un novio y una novia. Y otros dicen: también una persona que está de duelo. Y otros dicen: también los eruditos de la Torá durante la noche”. Talmud Berajot II, cap. 9, 54b. La necesidad del hospital judío también pasaba porque no eran admitidos en hospitales cristianos. Conocemos lo que ocurría en hospitales de Francia: para ingresar, los pacientes debían confesarse y comulgar, para evitar la entrada de no cristianos. SAUNIER, A. (1993), “*Le pauvre malade*” dans le cadre hospitalier médiéval. París: Arguments, p. 211.

⁹²² Donde tendrían que pagar su correspondiente tasa, el carcelaje, por quedar retenidos: “e en quanto a los veynte e seys marauedies que segun la dicha ley han de pagar de carcelaje los hijos dalgo e judios e moros e putas e rrufianes, que considerando el valor de la moneda e la careza de los mantenimientos, que se pague de aqui adelante por ello quarenta marauedies”. En SUÁREZ BILBAO (2000), p. 409. Las condiciones que se podrían encontrar en las cárceles cristianas no eran muy alentadoras, a tenor de lo que leemos en este documento del ordenamiento de Toledo redactado por Fernando de Antequera: “Otrosi, por quanto me fue denunciado que los carçeleros que andan buscando e buscan diversas artes e maneras para cohechar e levar a los presos todo lo que tienen, et por fazerlo mas coloradamente que ponen dentro de la carçel taberna de vino e tienen otras viandas para revender a los presos a muy grandes presçios e regatoneria, e si alguno de los presos non beve de su vino nin come de sus viandas que le echan mayores prisiones, e que eso mismo que les alquilan ropa para en que duerman por muy grandes presçios e ponen tablero para jugar dados para que saquen ellos el tablaje”. En SÁEZ SÁNCHEZ (1944), p. 543.

Queda constancia documental de que en las primeras décadas del siglo XV la cerca de los judíos llegaba al barrio de Montichel, en el extremo sureste⁹²³. En 1431 se menciona Santa María la Blanca ya como iglesia. Se citan también Alacava, con muchos residentes conversos, Hamanzeit, Caleros y Santo Tomé. La judería en general, cada vez más, era una zona de la ciudad mal considerada. En un documento se piden censos de casas para afrontar un pago al cabildo catedralicio y cualquier inmueble valía con tal de que no estuviese “en la judería, ni en el alacava ni en el alhandaque ni en el arrauval desta dicha ciudad, saluo en lugares rasonables”⁹²⁴.

En la segunda mitad del XV se levantó el palacio del marqués de Villena en la zona del paseo del Tránsito y la casa del Greco. Donde más judíos aparecen es en la colación de San Román y en Santo Tomé⁹²⁵. Se repite en la documentación la expresión “lo que solía ser la judería”, porque muchos edificios abandonados por judíos eran ocupados por gentes de otra religión⁹²⁶. Ya sabemos que judería seguía siendo, pero la frase refleja que perdía su esencia y que la antigua cohesión territorial estaba agrietada.



Calle de las Bulas

⁹²³ En un documento de compraventa leemos “et es la puerta de la dicha casa bodega, frontero de los muros de la cerca de Montechel que es la dicha cerca de la judería”. En LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 452.

⁹²⁴ En LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 214.

⁹²⁵ LEÓN TELLO (1979), vol. I, pp. 238-241.

⁹²⁶ LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 179.

FIN DE SIGLO EN LA JUDERÍA

En los momentos finales la ruina se reflejaba en las calles y edificios, y continuó mucho tiempo después de 1492. Afortunadamente, la recuperación actual, por mucha transformación que haya llevado aparejada, es un hecho. Desde finales del siglo XV hasta ahora han transcurrido muchos siglos de abandono, por lo que el legado actual es una excepción dentro de las malas prácticas llevadas a cabo en la mayoría de los cascos antiguos de las ciudades españolas. Iniciábamos este epígrafe con las palabras de Lacave y aquí retomamos la cita:

Hoy en día ese barrio judío –naturalmente muy transformado con el paso del tiempo, pero todavía dando sensación de lo que fue- y esas sinagogas siguen gozando de fama universal y son muchos los miles de turistas los que cada año los visitan⁹²⁷.

¿Qué aspecto tenía la judería en el momento de su abandono? Para realizar una aproximación fiable contamos con los trabajos de Izquierdo sobre el Toledo de finales del siglo XV⁹²⁸. Como decía Duby, imaginemos, que es la obligación de los historiadores. Imaginemos la judería decaída, semiabandonada. Quedaban pocas familias hebreas conviviendo con algunos conversos que no se habían marchado y con cristianos que acudieron a la llamada de los precios baratos de las casas. A su aspecto desolado contribuía, en gran medida, su suciedad. Evidentemente, el problema de la suciedad no afectaba exclusivamente a Toledo ni a las ciudades cristianas⁹²⁹. Pero Toledo era una ciudad sucia. Su aparato de limpieza, como en todas las villas medievales, resultaba muy precario, y en la judería más: las autoridades concejiles no se preocupaban mucho por ese espacio. Si atendemos a la documentación, la basura se acumulaba descontroladamente, y contra ello legislaba el concejo:

*... los dichos sennores corregidor e Toledo mandan que ningunas personas no sean osados de hechar estyercol ni cascajo ni otra vasura alguna en el muladar de la puerta de los Dose Cantos*⁹³⁰.

⁹²⁷ LACAVE (1992), p. 294.

⁹²⁸ Especialmente el ya mencionado IZQUIERDO (1996), *Un espacio desordenado: Toledo a fines de la Edad Media*.

⁹²⁹ Para limpieza urbana de las ciudades castellanas véase CÓRDOBA, R. (1998), "Higiene urbana y doméstica en las poblaciones castellanas del siglo XV", en VV. AA., *Vida cotidiana en la España Medieval*. Madrid: Polifemo, pp. 281-302. Como referencia comparativa indicamos el trabajo de REKLAITYTE, I. (2012), *Vivir en una ciudad de al-Ándalus. Hidráulica, saneamiento y condiciones de vida*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, Dpto. Ciencias de la Antigüedad, Grupo de Investigación de Excelencia Urbs. En la p. 260 leemos: "Los desperdicios de comida, carbones, cenizas, huesos, cerámicas, etc., permanecían dentro de la ciudad depositados en basureros domésticos, pozos negro o simplemente esparcidos en los alrededores de la vivienda o en la calle. Pequeñas fosas, silos, pozos negros o pozos de agua inutilizados se convertían en lugares adecuados para depositar allí los residuos domésticos. Algunas de estas fosas sin duda se limpiaban de vez en cuando para poder seguir depositando allí las basuras, mientras que parte de estas se colmataban, sobre todo al quedarse abandonada la vivienda o el poblado".

⁹³⁰ En IZQUIERDO (1996), p. 162.

Se pregonaba reiteradamente también contra las molestias que producían los animales. En un caso documentado se prohíbe a los vecinos, sobre todo a los mesoneros, que dejen los cerdos sueltos por las calles, porque atenta “contra las leyes e hordenanças desta çibdad”⁹³¹. La basura y los excrementos de animales se mezclaban en unos suelos difíciles de limpiar, porque su pavimentación no comenzaría hasta 1499, por orden de los Reyes Católicos, que se quejaban de las condiciones encontradas en sus visitas a la ciudad del Tajo:

*Por la estrechura de las calles della, en ynvierno tyene muchos lodos e otras vescosidades, e en verano polvo e otras ynmundicias que dan malos olores e causan dolencias*⁹³².

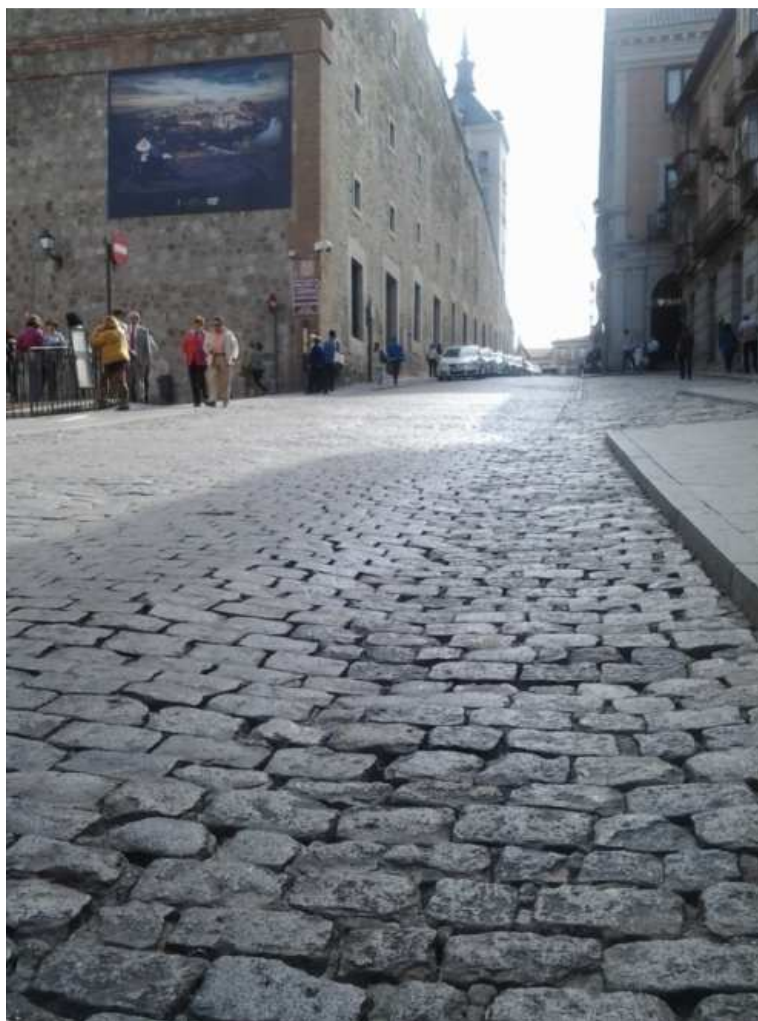
En esas calles polvorientas o embarradas se acumulaban también los residuos orgánicos de los toledanos. La conducción de aguas fecales era precaria, compuesta por conductos muy superficiales, y las averías se producían constantemente⁹³³. Estos detalles, referidos a zona cristiana, nos pueden acercar a la realidad de la judería. Es cierto que el concepto de pureza, y por extensión la limpieza, estaba más desarrollado en el judaísmo que en el cristianismo, lo que se manifestaba en detalles como no arrojar animales muertos en la vía pública. Pero por otra parte, los recursos con los que contaba la aljama para el saneamiento y limpieza de sus espacios eran mínimos. ¿Qué espacios habitaban entonces los judíos? A finales de la Edad Media vivían mayoritariamente en Alacava, los alrededores de Santa María la Blanca, el adarve de los Golondrinos (al final de la calle de las Bulas) y Santo Tomé. Continuaban comerciando en Alcaná⁹³⁴ y, aunque trataban con cristianos, su relación con los conversos (los *mesumad*, especialmente) estaba completamente deteriorada. La Inquisición, y sus informantes, constituían una amenaza insalvable.

⁹³¹ En IZQUIERDO (1996), p. 163. Los animales por las calles suponían un grave problema. La desaparición de lugares adecuados para la cría dentro de las villas favoreció “la costumbre de criar gallinas y cerdos para el consumo familiar en las propias calles; los animales, sueltos por las calles, se alimentaban de las basuras que allí encontraban. A más de la propagación de enfermedades y pestes, los cerdos presentaban el riesgo de que, a veces, a falta de basura, atacaban y comían a los niños pequeños”. RUCQUOI, A. (1979), p. 63.

⁹³² En LADERO (2010), p. 55. Una pavimentación que restituyó, agresiva, al menos hasta 1840, si hacemos caso a Gautier: “En Espagne, les femmes sortent à pied, en souliers de satin noir, et font ainsi de longues courses; en quoi je les admire, et surtout à Tolède, où le pavé est composé de petits cailloux polis, luisants, aigus, qui semblent avoir été placés avec soin du côté le plus tranchant; mais leurs petits pieds cambrés et nerveux sont durs comme des sabots de gazelle”. (“En España, las mujeres salen a pie, con zapatos de raso negro, y así dan largos paseos; por ello las admiro, y sobre todo en Toledo, donde el pavimento está compuesto por guijarros pulidos, brillantes y puntiagudos, que parecen haber sido colocados adrede por el lado más afilado, pero su piecitos arqueados y nerviosos son duros como pezuñas de gacela”). GAUTIER (1929), p. 142.

⁹³³ Así ocurrió en Pozo Amargo: “... un canno de madre que esta çiego que va por la calle abaxo del Poso Amargo el qual dicho canno rebento e se lanço en un sotano suyo de que toda su casa esta en perdición e aun que del olor malo non puede estar en la dicha su casa”. En IZQUIERDO (1996), p. 164.

⁹³⁴ LEÓN TELLO (1993), p. 100.



Pavimentación actual

Para finalizar este epígrafe exponemos varios fragmentos de una de las excepcionales descripciones de José Amador de los Ríos, realizada en 1845⁹³⁵. La judería de Toledo, cuando llegaron los malos momentos:

Aquel pueblo errante y desvalido que yendo de comarca en comarca y de nacion en nacion, semejante á un laborioso enjambre era siempre despojado de la miel y de la colmena, que habia fijado por el espacio de muchos siglos su guarida en Toledo, ha desaparecido enteramente con sus artes y sus ciencias, con su comercio y con sus pintorescas costumbres.

Mucho más dañino que el paso del tiempo es el odio descontrolado:

... hé aquí lo que nos ha legado el furor de los hombres, mas terrible que la destructora mano de los siglos, cuando tiene por móvil el odio inspirado por la religion y las costumbres.

⁹³⁵ AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1989), *Toledo pintoresca o descripción de sus célebres monumentos*, p. 232. Toledo: Zocodover.

Solo queda, que no es poco, conservar el legado:

Pero á pesar de tamaños trastornos figuran todavía en aquel triste cuadro algunos edificios, respetados por los años, para revelar á las generaciones futuras el espíritu de aquel pueblo tan perseguido.

4.3. LOS BARRIOS

ESPACIO GENERAL

Ese legado que Amador de los Ríos pedía cuidar era el vestigio de la grandeza de un espacio que se tardaría mucho en recuperar. Otros autores coetáneos, como Doré y Davillier, también dejaban traslucir la queja en sus descripciones:

Les deux anciennes synagogues sont situées au milieu de la Juderia ou juiverie, quartier composé de ruelles étroites, et l'un des plus misérables de la ville⁹³⁶.

No siempre fue tan miserable. A continuación realizaremos una descripción de los barrios de la judería, atemporal, aunque introduciremos datos cronológicos cuando se considere necesario para la comprensión del texto. El espacio estudiado queda delimitado por el siguiente perímetro, desde el puente de San Martín y en el sentido contrario a las agujas del reloj, y utilizando la nomenclatura actual:

Bajada y cuesta de Santa Ana, jardines del Tránsito, Los Descalzos y San Cristóbal, Taller del Moro, San Salvador, plaza Marrón, plaza de Valdecaleros, las Bulas, Colegio de Doncellas, Virgen de Gracia, Cambrón y Bajada de San Martín⁹³⁷.

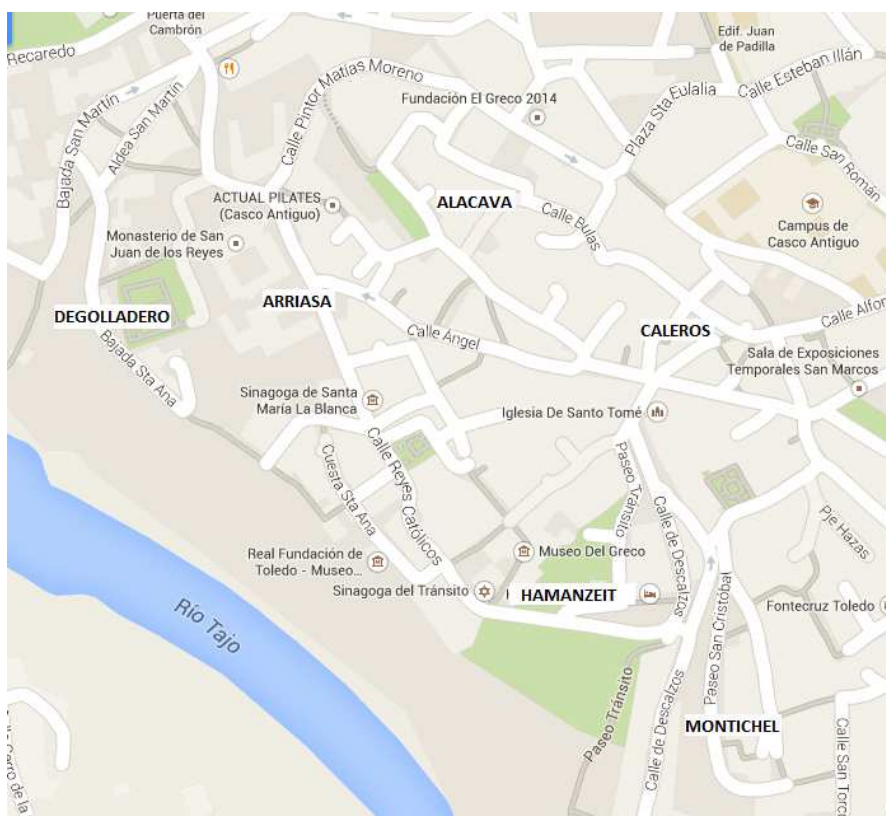
Este perímetro rodeaba un área con varios núcleos: el comercial, en la plaza de Barrio Nuevo; el religioso, en las sinagogas de Samuel ha-Leví y Santa María la Blanca; el práctico y ritual, en el degolladero y las carnicerías; y como arterias principales, la calle del Ángel y la de San Juan de Dios.

⁹³⁶ “Las dos antiguas sinagogas están situadas en medio de la judería, barrio compuesto de calles estrechas, y uno de los más miserables de la villa”. DORÉ, G. y EL BARÓN DAVILLIER (1974), *Voyage en Espagne* (ed. facsímil de la revista *Le tour du monde. 1862-1873*). Valencia: Albatros Ediciones, p. 338.

⁹³⁷ Rodrigo Amador de los Ríos describió así este espacio: “... desde Montichel, por un lado, á la antigua Puerta de San Martín, que ya no existe, y desde la alacaba hoy calle de la Cava, y Santo Tomé, hasta los escarpes y derrumbaderos sobre el Tajo”. AMADOR DE LOS RÍOS, R. (1911), p. 63.



Vista de satélite de la judería



Plano con los barrios de la judería (elaboración propia)

ARRIASA (O HARRAT ARRIEÇA) Y DEGOLLADERO

Incluimos en este barrio lo que fue la judería primitiva, desde el Cambrón al puente de San Martín, y la zona de la primera expansión, que comprende aproximadamente el espacio que queda entre el Tajo, la calle San Juan de Dios, las calles del Ángel y Reyes Católicos y la bajada de San Martín. Passini separa Arriasa y Degolladero⁹³⁸, mientras que Lacave los engloba en el barrio que denomina Degolladero⁹³⁹.

Además de ser área residencial, en este barrio se concentraba buena parte de la actividad comercial y ritual de los judíos, pues allí estaba el matadero, con sus dependencias auxiliares, y la carnicería más importante⁹⁴⁰. Cerca del matadero se utilizaban pequeños huertos y se encontraba la sinagoga Vieja (o templo Viejo), la sinagoga del Sofer, la sinagoga de Santa María la Blanca, los castillos y el hospital de la aljama⁹⁴¹. En la plaza de la sinagoga del Sofer se situaría también la puerta de Assuica, “la puerta del arrabal más grande de los judíos”⁹⁴². A lo largo de los siglos en la judería hubo dos castillos, pero posiblemente ellos nunca tuvieron su control, que estaría en manos del concejo y el rey. El orden y la seguridad dentro de su cerca la controlaban los judíos; pero para los asuntos que implicaban a toda la ciudad, como su defensa, los alguaciles eran los mismos que para el resto de Toledo. Es decir, cristianos.

⁹³⁸ PASSINI, J. (2008), “El barrio de Arriasa y tres elementos de la aljama judía de Toledo en el siglo XV: la carnicería, la sinagoga vieja y el castillo viejo”, en *Sefarad*, 68, 1. Madrid: CSIC, p. 51. La distribución de barrios de Passini puede verse en PASSINI (2011), plano p. 25.

⁹³⁹ LACAVE (1992), pp. 298-301.

⁹⁴⁰ La carnicería deja de aparecer en documentos posteriores a 1291, pero sigue existiendo porque el cabildo continúa recibiendo tributos. Nos referimos a la carnicería asociada al matadero, pero hubo otras menores diseminadas por la judería. LACAVE (1992), p. 306.

La gestión de la carne en la judería era, como sabemos, un asunto primordial. Refiriéndose a la judería de Zaragoza, Blasco Martínez escribió lo siguiente: “Exceptuando la sinagoga, el edificio público más entrañable para el judío (...) es, sin ninguna duda, el de la carnicería”. BLASCO MARTÍNEZ, A. (1988), *La judería de Zaragoza en el siglo XIV*. Zaragoza: Instituto Fernando el Católico, p. 166. Cantera Montenegro opinaba igual: “... entre todos los edificios de la aljama destinados al abastecimiento de alimentos de la comunidad hebrea el más importante era la carnicería, el edificio público más importante de la judería después de la sinagoga y el cementerio”. CANTERA MONTENEGRO (2003), p. 47. Y como importante era para los judíos, criticable para los cristianos. Así reprochan al converso Antón de Montoro algunas de sus costumbres gastronómicas: “Trobar redonda mesilla, / trovar olla que no quiebre, / trovar nunca con arguilla / ni mucho menos con liebre; / trovar en ser carnicero / como la ley ordenó; / trovar en comer carnero / degollado cara'l Dio, / qual vuestro padre comió”. Extracto de la discusión del poeta Antón de Montoro, converso, con el comendador Román, en DE MONTORO, A. (1990), *Cancionero* (ed. de Marcella Ciceri y Julio Rodríguez Puértolas). Salamanca: Universidad de Salamanca, p. 201.

⁹⁴¹ El hospital se menciona en diversos documentos. LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 363. Passini también lo recoge. PASSINI (2011), pp. 27-29.

⁹⁴² Passini sitúa a partir de la puerta la cerca principal de la judería, que se continuaría hacia la puerta del Arquillo, al este, y la del Mármol, al oeste, dejando lo que queda fuera, hacia la puerta del Cambrón, como arrabal de la judería. PASSINI (2011), pp. 54-60. Este arrabal se intentaría también cercar, desde el puente de San Martín hasta englobar Alacava, durante el conflicto civil entre Pedro y Enrique (véase plano en p. 54). González Palencia daba al barrio el nombre de la puerta: “El barrio más grande del arrabal judío era el llamado adarve de la Sueca”. GONZÁLEZ PALENCIA (1926), vol. 0, p. 75.



Plaza de la sinagoga del Sofer



Zona del castillo viejo, visto desde el puente de San Martín



Castillo nuevo, visto desde el aire



Castillo nuevo

El castillo viejo ocupaba un espacio entre la calle Reyes Católicos y la cuesta de Santa Ana, donde hoy se sitúa aproximadamente el museo de Victorio Macho. Es citado en un documento de 1163⁹⁴³. El castillo nuevo se construyó algo más al oeste, con el torreón que ahora forma parte de la estructura del puente y la muralla de la bajada de San Martín. En 1270 se citan ambos castillos, uno como “viejo” y otro como “nuevo”, y la calle que une ambos. Seguramente el viejo fue construido en época musulmana y el nuevo entonces, en tiempos de Alfonso X⁹⁴⁴. Este se usó conjuntamente por judíos y cristianos en la defensa de Toledo ante el asalto de los partidarios de Enrique de Trastámara, en 1355.

HAMANZEIT (O PORTIEL) Y LOS BAÑOS

Es la zona delimitada aproximadamente por la calle San Juan de Dios, que es una vía natural de evacuación de agua⁹⁴⁵, y su callejón, los jardines del Tránsito hasta el Tajo, el desnivel que asciende hasta Montichel y el Alamillo del Tránsito hasta la plaza del Conde⁹⁴⁶. En su espacio se levantaban varias sinagogas: la de Almaliquín, a la que se llegaba por el camino que surgía desde la puerta del Portiel⁹⁴⁷, y una pequeña localizada por Passini en el callejón de San Juan de Dios⁹⁴⁸.

A mediados del XIV se levantó en este barrio la sinagoga de Samuel ha-Leví. Su mecenas eligió igualmente Hamanzeit para levantar su palacio, a muy poca distancia de la sinagoga, coincidente con parte de lo que hoy es la Casa del Greco⁹⁴⁹. Suponemos

⁹⁴³ Se dice que Isaac ben Abiyusef tenía una casa en el castillo hacia el puente de San Martín. LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 43.

⁹⁴⁴ PÉREZ HIGUERA, T. (1984), *Paseos por el Toledo del siglo XIII*. Madrid: Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes y Archivos, p. 110.

⁹⁴⁵ PASSINI (2008), p. 46.

⁹⁴⁶ Así describía al barrio Rodrigo Amador de los Ríos, a principios del siglo XX: “De construcciones bien humildes en condición y aspecto, -como que son corrales casi todas,- cerca del límite oriental de la que fué populosa Judería, fórmase no con entera regularidad corta manzana, circunscripta en la desembocadura de la calle San Juan de Dios, por este vía al NO., el estrecho callejón del Tránsito al NE., la no más ancha calle del mismo nombre y el Paseo solitario de igual título al SE., y el trozo de calleja que pone en comunicación el Paseo mencionado con la Plaza llamada de Barrio Nuevo al SO”. AMADOR DE LOS RÍOS, R. (1905), *Monumentos arquitectónicos de España. Toledo. Tomo primero*. Madrid: E. Martín y Gamoneda, p.242.

⁹⁴⁷ González Palencia le daba categoría de barrio a la zona de la puerta: “Otro barrio dentro del arrabal de los Judíos era la Puerta del Portiel (Portillo), *Bab al purtiel*”. GONZÁLEZ PALENCIA (1926), vol. 0, p. 75. Lacave también cita a Portiel como barrio: “Delante de esa Puerta o Postigo estaría -hoy bajo el parque y el paseo- el barrio del Portiel”. Igualmente hace con Santo Tomé, que creemos un barrio más bien cristiano, y las partes que pudieran ser judías se integrarían entre Hamanzeit y Caleros. LACAVE (1992), p. 300.

⁹⁴⁸ PASSINI (2011), p. 81.

⁹⁴⁹ PASSINI (2011), p. 123. Así lo contó Rodrigo Amador de los Ríos: “... según el propio monumento atestigua y elocuentemente proclama, fué éste proyectado y construido para servir principalmente como capilla particular, dependiente de los palacios suntuosos que allí inmediatos tenía y habitaba aquel egregio don Samuel-ben-Meir Ha-Leví, Tesorero mayor del rey don Pedro, cuya

que el tesorero del rey no eligió un mal barrio para vivir, y si hasta ese momento no era la zona mejor considerada de la judería, la construcción de la sinagoga y el palacio debió revalorizarla mucho. El nombre del barrio viene dado por el antiguo baño del Zeit, el único baño judío mencionado en los textos, desde la segunda mitad del XII y de manera discontinua hasta mediados del siglo XV, cuando se constata su desaparición⁹⁵⁰.

La costumbre del baño público era una herencia romana e islámica⁹⁵¹. Si hablamos de baño corporal, no ritual, los judíos podían utilizar cualquiera de Toledo, incluyendo los que se localizaban fuera de la judería, siempre que se atuvieran a la normativa concejil, que limitaba los días por sexos y religiones para evitar indeseables coincidencias. Según sabemos por algunas disposiciones, como el fuero de Huete (1347), si se acudía al baño el día que no correspondía o si se le daba un mal uso, las consecuencias podían ser mortales:

*Sy cristiano alguno en el dia de los judios entrare en el banno o judio en el dia de los cristianos, e el judio feriere o matere cristiano, o el cristiano al judio, non ayan calonna ninguna (...) é aquel que de las cosas husadas alguna cosa del banno furtare, tajeñle las orejas, e si de las cosas de los que se bannasen furtare, si valiese diez mencales, tajeñle las orejas; e si valiere de dies mencales arriba, sea dependido*⁹⁵².

Por lo tanto, en el mundo judío el baño público tenía la misma significación que en el no judío⁹⁵³. De los muchos documentados en Toledo tenemos noticias de dos usados por judíos en distintos momentos: el de la calle del Ángel y el del cerro de Virgen de Gracia, en Alacava⁹⁵⁴. El del Ángel fue un baño de origen islámico utilizado por los

munificencia ha sublimado su memoria y cuya privanza tantos y tan señalados beneficios produjo á la perseguida grey hebrea". AMADOR DE LOS RÍOS, R. (1905), p. 245.

⁹⁵⁰ LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 213; PASSINI (2011), pp. 46-49. Más información en PASSINI, J. (2002), "Le bain de Zeit à Tolède (Espagne)", en POLONOVSKI, M., *Le patrimoine juif européen*. París-Lovaina: Peeters, pp. 237-243.

⁹⁵¹ Los establecimientos públicos eran los únicos lugares donde la mayor parte de la población podía bañarse. Maimónides recomienda en su obra hacerlo una vez cada diez días, aunque a diario no es peligroso, siempre que no se permanezca mucho tiempo en el agua, solo lo justo para "lavar y sanar". MAIMÓNIDES (1991), *Obras médicas I. El régimen de la salud. Tratado sobre la curación de hemorroides* (ed. de Ferre). Córdoba: El Almendro.

⁹⁵² Extraído de MARTÍN PALMA, M^a T. (1984), *Los fueros de Villaescusa de Haro y Huete*. Málaga: Universidad de Málaga, p. 41. También se hace referencia en las *Siete Partidas*: "Et aun mandamos que ningunt judío sea osado de bañarse en baño en uno con los christianos", en CANTERA MONTENEGRO (1998), *Aspectos de la vida...* p. 161.

⁹⁵³ BANGO GARCÍA (2002), p. 68. Según la autora, suponían una buena fuente de ingresos y en muchas ocasiones los propietarios eran judíos. También encontramos interesantes referencias al baño público (estructura, disposiciones, modalidades, procedimientos) en GIRÓN IRUESTE, F. y PEÑA, C. (2006), *La prevención de la enfermedad en la España bajo medieval*. Granada: EUG, pp. 381-416.

⁹⁵⁴ Hay documentados catorce baños públicos en los siglos XII y XIII. IZQUIERDO (2012), "El agua en Toledo...", p. 237. Puede consultarse también ROMERO RABADÁN, A. (coord.) (2006), *Baños árabes en Toledo*. Toledo: Consorcio.

El del Ángel ocupaba los sótanos de los números 7, 9 y 11. PASSINI (2011), p. 91. El de la Virgen de Gracia estaba en los sótanos de los números 8 y 10 de la plaza y 13 y 15 de la calle. PASSINI (2011), p. 97. Los descubridores, en 1913, los catalogaron como baños romanos: LACAVE (1992), p. 306.

judíos. Su descubridor en la tercera década del siglo XX, González Simancas, creyó equivocadamente encontrar un *miqvé* (“... el de Toledo, seguramente baño religioso de mujeres israelitas, es, por tanto, el único que hasta ahora se conoce de esa clase en España”⁹⁵⁵).

Todo lo que rodeaba el *miqvé* (el baño ritual) era mucho más complejo que agua y vapor, pues no afectaba simplemente a la limpieza corporal, sino a la espiritual. La primera reflejaba la segunda que, según expresó Maimónides en la *Guía de perplejos*, es la verdaderamente importante:

*La limpieza de los vestidos, ablución del cuerpo y aseo son igualmente cosas de que la Ley se ocupa, pero solo después de la purificación de los actos y de limpiar el corazón de los pensamientos y hábitos impuros*⁹⁵⁶.

Los baños rituales se encontraban asociados a la sinagoga, contruidos cerca, incluso en su subsuelo, aunque con acceso independiente. Necesitaban de unas medidas mínimas estipuladas y agua corriente para arrastrar las impurezas. La cercanía de la sinagoga a un cauce de agua ha tenido, además de esta explicación práctica, alguna simbólica, como que el agua corriente limpia el contaminado suelo en que se encuentra la sinagoga en tierras de cristianos o de moros. También conocemos que se empleaban tanto para lavados corporales (tras la menstruación, el parto o una enfermedad grave, antes de la boda, para expiar algunos de pecados...) como para utensilios rituales, especialmente vajillas⁹⁵⁷.

A pesar de que en Toledo existieron muchos baños rituales, no se ha conservado ni localizado ninguno, aunque hay muchas conjeturas al respecto, en torno a la sinagoga de Samuel ha-Leví, los sótanos de la Casa del Greco y el conjunto sinagoga de los Golondrinos⁹⁵⁸.

⁹⁵⁵ GONZÁLEZ SIMANCAS, M. (1929), *Las sinagogas de Toledo y el baño litúrgico judío*. Madrid: Centro Gráfico Artístico, p. 18. Hubo que esperar a 1964 para que se descubriera en España el que era, con seguridad, un *miqvé*, el de Besalú: OLIVA, M. (1969), “Un importante monumento hebraico descubierto en Besalú (Gerona)”, separata de las *Actas del Quinto Congreso Internacional de Estudios Pirenaicos* (Jaca-Pamplona, 1966). Zaragoza: Instituto de Estudios Pirenaicos.

⁹⁵⁶ MAIMÓNIDES (1983), p. 476. Así lo explica Cantera Montenegro: “Según el grado de intensidad de la contaminación, o el grado de impureza, era suficiente con lavarse las manos o, por el contrario, se prescribía el baño ritual, que no consiste en un baño higiénico sino en un baño de consagración; porque, indudablemente, no se trata solo de una cuestión de higiene, sino que la limpieza física debe suponer y reflejar la pureza del espíritu y del corazón”. CANTERA MONTENEGRO (2006), p. 46.

⁹⁵⁷ “Si una piscina para el baño de inmersión es medida y resulta que es defectiva, todas las purificaciones que se han hecho en ella desde tiempos anteriores (...) han de ser consideradas como inefectivas. ¿Cuándo tiene eso aplicación? Cuando se trata de una impureza grave. Pero cuando se trata de una impureza leve, como, por ejemplo, si comió una comida impura, o si bebió un líquido impuro (...) se considera en la duda puro”. Más en el capítulo *Miqwaot* de de la Misná (Baños rituales de inmersión).

⁹⁵⁸ Véanse PASSINI (2011), p. 72; PASSINI, J. (1998), “La juiverie de Tolède: bains et impasses du quartier de Hamanzeit”, en *El legado material hispanojudío*, pp. 301-326; y LÓPEZ ÁLVAREZ, A. M^a y



Callejón de San Juan de Dios



Baños de la calle del Ángel

PALOMERO, S. (1989), "Descubrimiento de un probable baño ritual judío junto a la sinagoga de El Tránsito (Toledo)", en *Sefarad*, 49, 2. Madrid: CSIC, pp. 395-396.

ALACAVA⁹⁵⁹ Y LAS ESCUELAS

Aqaba significa cerro o colina, lo que podemos comprobar desde el mirador de la Virgen de Gracia, en la parte más septentrional de la judería.

El barrio limitaba al norte con la calle del Colegio de Doncellas y al sur por la del Ángel. Se comunicaba con esta calle a través del arquillo de la judería, que era un postigo, en la plaza de la sinagoga del Sofer⁹⁶⁰. Por el oeste llegaba a la zona de San Martín, y por el este limitaba con San Román y Caleros. Su arteria principal sería la calle de las Bulas. Además de los postigos, como el del arquillo, contaba con varias puertas, como la de la plaza de la Cruz⁹⁶¹, o el arco que comunicaba con la zona de Santa María la Blanca, en la calle del Ángel, 13, llamada por Passini “puerta del Arquillo de la Judería”⁹⁶². Entre esta puerta y la de la zona del Sofer se abrían varios adarves que debieron albergar un buen número de casas judías.

En el XIII la judería se expandió hacia el norte y llegó a Alacava; en el siglo XIV ya tenemos muchas constancias documentales, y se cita como parte de la judería o como judería apartada. A mediados de ese siglo se convierte en el lugar del asalto y saqueo de las huestes enriquecidas. Poco después se intenta llevar la cerca que sube desde San Martín hasta Alacava, pero el proyecto no fue concluido⁹⁶³. La falta de cerca, según García y Gómez, dejaba desprotegido al barrio, lo que explica la gran cantidad de adarves que se cerrarían con postigos para proteger de noche a los vecinos⁹⁶⁴. En 1430 se habla de unas casas en la colación de San Román “dentro de lo que fue alacava de la judería de Toledo”⁹⁶⁵. Quizá por ser una zona más alejada del núcleo principal de la judería era la elegida por muchos conversos como núcleo habitacional, pues así podrían seguir en contacto con sus amigos y familiares judíos y a la vez tenían pronto acceso a las iglesias y demás espacios y servicios destinados a cristianos.

⁹⁵⁹ En este trabajo prescindimos conscientemente de los artículos que habitualmente se anteponen en Alacava (“el Alacava”) y Alcaná (“el Alcaná”). Para este último caso, por ejemplo, creemos que no es desacertado usar el artículo si nos referimos a alcaná como sinónimo de mercado, pero si lo hacemos como un barrio en particular preferimos la eliminación del artículo. Lo mismo hacemos con el degolladero. Porque la lógica del artículo determinado se podría aplicar en casi toda la toponimia de la judería (“el Hamanzeit”, “la Assuica”, “el Montichel”, etc.), y hemos decidido no hacerlo en ningún caso.

Sobre el barrio de Alacava y el de Arriasa se ha publicado un artículo de Passini con fecha posterior a *La judería de Toledo* (2011), pero corresponde a un trabajo realizado antes, en 2007: PASSINI, J. (2014), “Aports récents à la juiverie de Tolède: les quartiers de Arriasa et de l’Alacava”, en *¿Una Sefarad inventada? Los problemas...*, pp. 287-298.

⁹⁶⁰ LACAVE, J. L. (2000), *Guía de la España judía. Itinerarios de Sefarad*. Córdoba: El Almendro, p. 80.

⁹⁶¹ PASSINI (2011), p. 116.

⁹⁶² PASSINI (2011), pp. 58 y 127.

⁹⁶³ Plano en PASSINI (2011), p. 54.

⁹⁶⁴ GARCÍA SÁNCHEZ DE PEDRO, J. y GÓMEZ GARÍA DE MARINA, F. M. (2014), “Restos postigo de la Alacava”, en IZQUIERDO, R. y PASSINI, J. (coords.), *La judería de Toledo: un tiempo y un espacio por rehabilitar*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 77-78.

⁹⁶⁵ En LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 213.



Vista desde Alacava (actual paseo de Virgen de Gracia)



Postigo del arquillo



Lugar donde estaría la puerta que unía Alacava y la zona de Santa María la Blanca



Adarve de los Golondrinos

Alacava contaba con varios conjuntos religiosos. El mejor identificado estaba formado por la sinagoga de los Golondrinos, en el adarve al final de la calle de la Bulas⁹⁶⁶, un *miqvé* y un *midrás* (escuela), probablemente el que se menciona en el poema de Albeneh como de Ben an-Neqawa⁹⁶⁷. Cerca se identificó también el *midrás* de las Vigas, aunque de momento se desconoce si estaba relacionado con otra sinagoga. Efectivamente, en un inventario de bienes de judíos de 1494, tras la expulsión, se alude a un centro de estudios en Alacava:

*Yten, unas casas que fueron midrás, de la dicha aljama en el alacava que se llama Midras de las vigas, que tiene Ruy Sánchez de Madrid, linderos casas de Bernardo de los pleitos*⁹⁶⁸.

La localización exacta la señaló Passini cerca de la cuesta de Bisbís, relacionándola con un pergamino con fragmentos de la Torá aparecido en el número 3 de la calle Caños de Oro⁹⁶⁹.

El *midrás* (o *bet midrás*) solía ser un local anejo, o al menos cercano, a la sala de oración de la sinagoga, pues era donde se sentaban las bases doctrinales de los judíos varones y se formaban en los estudios sagrados⁹⁷⁰, al menos en sus aspectos básicos, antes de continuar los estudios en las *yeshivot* (academias rabínicas)⁹⁷¹. El *midrás* no solo era centro de estudios, también podía ser un lugar de refugio en momentos delicados, como indica Maimónides en la *Guía de Perplejos*:

El doctor da aquí a su hijo esta regla de conducta: “Si te sientes presa de la concupiscencia, y ello te causa sufrimiento, vete a la casa de estudio, entrégate a él y a

⁹⁶⁶ Llamado adarve de Ysaq Abenasa hasta 1440, y después de los Golondrinos. PASSINI (2011), p. 68.

⁹⁶⁷ PASSINI (2011), pp. 71-74.

⁹⁶⁸ Extraído de LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 620. La misma autora escribió: “Al lado de las sinagogas solían construirse centros de estudio, *bet ha-Midrás*, uno de los cuales, llamado *Midrás* de las Vigas, estaba situado en el Alacava”. LEÓN TELLO (1992), “Un aire de éxito...”, p. 133.

⁹⁶⁹ PASSINI (2011), p. 72. Sobre el hallazgo del pergamino véase RUIZ TABOADA, A. (2006), “Nuevo hallazgo de un fragmento documental hebreo en Toledo”, en VV. AA., *Herencia recibida 06*. Toledo: Centro de Conservación y Restauración de Castilla-La Mancha, pp. 98-103; y el mismo autor (2012), *Arquitectura residencial y religiosa: Toledo (siglos X a XVIII)*. Madrid: La Ergástula, pp. 63-66.

⁹⁷⁰ Encontramos en la obra ya aludida DÍEZ MERINO, L. (1992) “La educación entre los hebreos”, en *La educación en la Hispania antigua y medieval*, unos buenos resúmenes, con datos muy concretos, de aspectos básicos de la educación, como este relacionado con la escuela: “... la sinagoga fue un centro educacional judío desde la época del NT. La enseñanza sinagoga se impartía a dos niveles: a) En el oficio litúrgico de la sinagoga se leía y se lee la Biblia, se tienen oraciones y se hacen comentarios a las lecturas bíblicas; estos comentarios son muy variados: desde una exégesis puramente literal hasta interpretaciones alegóricas y acomodaciones a la vida diaria del judío contemporáneo durante los dos milenios últimos. b) Entre los anejos de la sinagoga figura la *Bet-midrás* (“casa de enseñanza”) o almidraz, que es una auténtica escuela” (pp. 234-235).

⁹⁷¹ “... la instrucción impartida consistía en gramática hebrea, la exégesis sobre textos de grandes autores judíos (como Maimónides, Rabí Abraham ben Ezra) y el Talmud, cuyo estudio proseguían en las yeshivot”. CANTERA MONTENEGRO (1998), *Aspectos de la vida...* p. 158. Véase también en el ya mencionado GROSS. (1992), “Centros de estudio de Torah y yeshivot en España”.

*la lectura, pregunta y déjate interrogar, y ese sufrimiento se desvanecerá a buen seguro*⁹⁷².

Su funcionamiento se regulaba en las distintas ordenanzas locales o generales, desde el número de alumnos en la clase hasta las competencias y el pago al maestro. Así lo comprobamos en el primer capítulo de las *taqqanot* de Valladolid:

*... ordenamos que cual quiere qahal, guárdele su Roca y su Salvador, de quinze cabezas de familia sean obligados de tener entre sí profesor honorable de niños que beze a sus hijos versículo e que le den mantenimiento razonable segun la compañía que tubiere, de dar de comer e bestir*⁹⁷³.

El comportamiento en el *midrás* debía ser tan respetuoso como en la sinagoga. Era obligatorio mantener las salas limpias y ordenadas y evitar en ellas conductas frívolas o cualquier tipo de placer mundano, incluida la conversación banal. Solo había una pequeña concesión: si pasaban muchas horas en la escuela “a los estudiosos y a sus alumnos les está permitido comer y beber allí en caso de necesidad”⁹⁷⁴. En la religiosidad medieval, judaísmo incluido, las apariencias y las formas eran tanto o más importantes que el fondo. Al centro de estudios, como a la sinagoga, había que llegar a tiempo:

*Seis cosas son indignas para un erudito de la Torá: no debe salir a la calle perfumado; y no debe salir afuera solo de noche; y no debe salir afuera con zapatos remendados; y no debe conversar con una mujer en la calle; y no debe reclinarse para comer con un grupo de gente ignorante; y no debe ser el último en entrar en la casa de estudios. Y algunos dicen: tampoco debe caminar a largos trancos y no debe caminar con una postura erguida*⁹⁷⁵.

En el poema de Yacob Albenah se citan en total cinco *midrasim*, pero debió haber muchos más en Toledo, al menos tantos como sinagogas⁹⁷⁶. El primero de ellos es el ya nombrado de Ben an-Neqawa:

¡Ay del Midrás de Ben Anqawa!

⁹⁷² MAIMÓNIDES (1983), p. 539.

⁹⁷³ Extraído de MORENO KOCH (1987), p. 29.

⁹⁷⁴ MAIMÓNIDES (1982), p. 49.

⁹⁷⁵ Talmud Berajot II, cap. 6, 43b. Cuando se entra en la casa de estudios hay que exclamar: “Y que no me equivoque en materia de ley y cause que mis colegas se regocijen por mi error. Y que no diga respecto de algo que es puro, que es impuro”. Talmud Berajot I, cap. 4, 28b.

⁹⁷⁶ Fernández Valbuena creía que de las escuelas judías toledanas salieron algunas de las obras más famosas de la Edad Media castellana: “¿Dónde se reunían? ¿En qué punto de la ciudad imperial se hallaban emplazadas las escuelas? ¿Queda de ellas algún rastro, algún indicio que nos indique con certeza, ó á lo menos con fundada probabilidad, dónde y en qué parte de la ciudad se hallaban las famosas escuelas rabínicas, de las cuales salieron obras tan notables como las *Tablas Alfonsies*, el *Astrolabio redondo* y el *Llano*; el libro llamado *Azafeha*, ó *Lámina*; el del *Cuadrante*; etc., etc.”. FERNÁNDEZ VALBUENA, R. (1908), “La ‘Bet Ham-midrás’, o ‘casa de estudio’ de los judíos de Toledo”, en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 18. Madrid: Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos, p. 449.

*Por él gritaré. ¡Ay de él!
Pues queda la ruina
de tus santuarios, Israel*⁹⁷⁷.

Kaufmann llegó a la conclusión de que este *midrás* estaba dedicado al rabí Abraham ben Semuel Alnakawa, asesinado en 1341, cuyo epitafio informa: “Construyó una madrisa para que en ella se estudiara la ley preciosa para que alumbrara de día y de noche con la antorcha del Derecho y la Torá”⁹⁷⁸.

Además Albeneh cita los otros cuatro:

-Rabí Ya’aqob. Según Kaufmann, se construyó en honor de Yacob ben Asher, muerto en 1340, una tesis seguida por Sanz Valdivieso. En el poema leemos:

*El Midrás de R. Ya’aqob
los enemigos lo hollaron con sus huellas.*

-Ben Wakar. Fundado por la familia Wakar:

*El Midrás de Ben Waqr,
que era magnífico y rico
de su lugar fue raído
y se apartó de él Israel.*

-Rabí Israel. Construido en honor a Israel ben Yosef Israeli, amigo de Asher ben Yehiel, muerto en 1326 y uno de los más sabios miembros de la importante familia Israeli, según Kaufmann⁹⁷⁹.

-Rabí Menahem. Kaufmann lo consideró dedicado a Menahem ben Zerah, muerto en Toledo en 1385.

CALEROS

Barrio conformado básicamente por las plazas de Valdecaleros y Marrón, entre las calles de San Pedro Mártir y Santo Tomás, y sus callejuelas adyacentes, como Aljibillos, Rojas y el Gordo⁹⁸⁰, parte de las Bulas, la Campana y Bodegones.

⁹⁷⁷ El poema de Albeneh aparece en SANZ VALDIVIESO (1984), pp. 149-150.

⁹⁷⁸ KAUFMANN, D. (1899), “Les synagogues de Tolède”, en *Revue des Études Juives*, 38. París: Société des études juives, pp. 253-255. La obra de Kaufmann fue seguida por la mayoría de los autores que se acercaron a este tema.

⁹⁷⁹ “Fut un des membres les plus savants et les plus considérés de la famille Israéli, laquelle a produit tant d’hommes célèbres” (“Fue uno de los miembros más sabios y considerados de la familia Israeli, de la que salieron tantos hombres célebres”). KAUFMANN (1899), p. 255.

⁹⁸⁰ A los académicos toledanos no les gustaba este nombre y pidieron en 1977 al Ayuntamiento lo siguiente: “Suprimir el nombre de *callejón del Gordo*, que no es tradicional, no aparece en ningún documento histórico conocido y, además, es ridículo”. En su lugar, se propuso el nombre de “Conde de



Calle de Alfonso XII, en el barrio de Caleros



Solar donde estaría la sinagoga de Caleros, en la plaza Marrón

Por el oeste colindaba con Alacava, con una puerta en la zona divisoria en la plaza de Valdecaleros. Al este se encontraba la zona cristiana. La calle principal era la calzada de Caleros, actual Alfonso XII, que cruzaba un cobertizo que aún existía en el siglo XIX⁹⁸¹. Constituía una zona de intensa actividad comercial donde los encuentros con cristianos y musulmanes eran constantes, al localizarse tan cerca del centro de la ciudad.

La sinagoga de Caleros es mencionada en un documento del monasterio de Santo Domingo el Real de 1355. Fue probablemente abandonada tras 1391, aunque no es ninguna de las aludidas en el poema de Albeneh, al menos por ese nombre. Passini la localizó en la plaza Marrón⁹⁸².

Cedillo". PORRES MARTÍN-CLETO, J., GOITIA, M. y PEDRAZA, E. (1979), "Comunicación de propuesta sobre rotulación de las calles de la ciudad", en *Toletum*, 9. Toledo: Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, pp. 83-90. La propuesta no fue atendida.

⁹⁸¹ PASSINI (2011), p. 77.

⁹⁸² PASSINI (2011), pp. 75-79.

MONTICHEL

Montichel es “Monte Ifrid”, o “Monte Ferid”, situado “en los arrabales exteriores del barrio judío”⁹⁸³. De Pisa, en 1605, formuló varias teorías sobre el nombre del barrio, como la siguiente:

... un barrio que llaman Montichel, que por ser vno destos montes sobre el que esta fundado Toledo, y no de los mas altos se le pudo dar el nombre diminutiuo, Montichel, del Latino Monticelo, que quiere dezir montezillo⁹⁸⁴.

Estaba formado por las calles de los Descalzos y el paseo de San Cristóbal, en el extremo sureste de la judería, limitado al sur por la muralla y la torre del Daycán y la puerta de Al-Farag⁹⁸⁵ y al norte por la plaza de San Cristóbal.



Calle de los Descalzos



Torre del Daycán

⁹⁸³ GONZÁLEZ PALENCIA (1926), vol. 0, p. 75

⁹⁸⁴ DE PISA (1974), p. 26.

⁹⁸⁵ PASSINI (2011), p. 62. Sin embargo, Clara Delgado situaba esta puerta en la zona de la roca Tarpeya. DELGADO (1987), p. 164.

En la expansión desde el núcleo original, al oeste, la llegada a Montichel debió ser tardía, y estando en el extremo sureste y por su situación casi aislada pudo ser el barrio judío con menos cohesión y menos nexos de unión con el resto de la judería. Pero su ocupación se mantuvo hasta el siglo XV: en 1420, el convento de Santa Úrsula compró una bodega en la colación de Santo Tomé, “frontero de los muros de la cerca de Montichel, que es la dicha cerca de la judería”⁹⁸⁶.

4.4. FUERA DE LA JUDERÍA

Aunque este capítulo lo dedicamos a la judería, no podemos olvidar dos espacios externos a la misma pero fundamentales en nuestro estudio: Alcaná y los cementerios judíos⁹⁸⁷.

ALCANÁ Y LA OTRA JUDERÍA

Qaná es una palabra semita que significa adquirir o comprar⁹⁸⁸. ¿Qué era exactamente el alcaná? Según León Tello era el único mercado central, formado por calles más anchas y callejuelas interiores, especializado en mercancía valiosa que no podía ser transportada con facilidad⁹⁸⁹. Se encontraba en el centro de la ciudad, en la zona ocupada actualmente por el claustro catedralicio y la capilla de San Blas y las calles Hombre de Palo, Nuncio Viejo y Sinagoga. El lugar aparece citado por primera vez en un documento de 1188⁹⁹⁰ y no perdió relevancia en los siglos posteriores, incluso cuando se modificó su emplazamiento. Podemos considerarlo el núcleo comercial más importante y uno de los principales centros sociales de Toledo, frecuentado por miembros de todas las confesiones. Muchos judíos tenían en el mercado sus puestos

⁹⁸⁶ En LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 451.

⁹⁸⁷ Aún hay más espacios, como las huertas y los molinos. Se conoce el funcionamiento de varios de estos en las cercanías del Tajo, por la zona colindante a la muralla de la judería y también en la Fábrica de Armas, actual sede de la Universidad de Castilla-La Mancha. También cerca de la puerta del Potiel. PORRES MARTÍN-CLETO (2002), vol. I, p. 131. Sobre las tierras que trabajaban o poseían los judíos en la periferia de Toledo hay amplia información en LEÓN TELLO (1979), *Judíos de Toledo*.

⁹⁸⁸ Así lo explicó Rodrigo Amador de los Ríos, siguiendo una cita textual de su sobrino y catedrático Juan Fernández: “La palabra Alcaná, mercado, se deriva de qanáh (en caldeo y en hebreo), que los árabes pronunciaron qanáh y janá. No es cierto, por lo tanto, que provenga de aljanat en árabe, sino de qanáh en caldeo, hebreo y árabe”. AMADOR DE LOS RÍOS, R. (1911), p. 52.

⁹⁸⁹ LEÓN TELLO, P. (1968-72), “El Alcaná de Toledo, entre los bienes del arzobispo don Pedro Tenorio”, en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 75. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, p. 128.

⁹⁹⁰ LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 185.

de venta y, aunque no era una zona exclusiva de comerciantes judíos, ni mucho menos, sí suponía un espacio bastante lucrativo para la comunidad⁹⁹¹.

Como ya sabemos, la mezquita mayor fue ocupada para el culto cristiano poco después de la reconquista. El edificio islámico sufrió escasas modificaciones hasta que se comenzaron las obras en el siglo XIII, bajo el auspicio de Jiménez de Rada, de lo que se convertiría en la catedral que ha llegado hasta nosotros⁹⁹². Un episodio fundamental en ese proceso fue el inicio de la construcción del claustro y la capilla de San Blas, en 1389, con Pedro Tenorio como director del proyecto. Se eligió el espacio que ocupaba el antiguo Alcaná y el cabildo se hizo con los terrenos, si hacemos caso a la leyenda, empleando métodos poco delicados. Concretamente, provocando un incendio⁹⁹³. Algún documento recoge que, efectivamente, el arzobispo usó la fuerza para hacerse con los terrenos. En una carta de pago el notario Pablo Sánchez y su mujer Juana González se quejan de esta manera:

*... los quales dichos ocho mill maravedis de la dicha moneda el dicho señor vos enbio mandar e nos diessedes por las nuestras casas que el mando derribar para fazer claustra e las derribaron contra nuestra voluntad sin razon e sin derecho*⁹⁹⁴.

Los comerciantes desalojados fueron compensados con 84 locales en lo que se llamó nuevo Alcaná⁹⁹⁵, en la zona hoy conocida como Cuatro Calles, donde continuaron ejerciendo su labor algunos comerciantes judíos durante mucho tiempo, lo que rebate una de las teorías mantenida por la historiografía tradicional, la que sostiene que los judíos abandonaron definitivamente Alcaná tras los disturbios de 1391. Efectivamente, aún en tiempos de Enrique IV y los Reyes Católicos, bien entrado el siglo XV, los judíos seguían allí⁹⁹⁶.

⁹⁹¹ Sobre la tipología de las tiendas y los mesones véase PASSINI, J. (2006), "Algunos aspectos del espacio doméstico medieval en la ciudad de Toledo", en *El espacio urbano en la Europa medieval*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 245-272.

⁹⁹² Sobre la historia de la construcción podemos consultar NIKSON, T. (2010), "La Catedral: su Historia Constructiva", en GONZÁLEZ RUIZ (dir.), *La catedral primada de Toledo. Dieciocho siglos de historia*. Burgos: Promecal, pp. 148-161.

⁹⁹³ PÉREZ HIGUERA, T. (2000), "De la ciudad hispanomusulmana a la ciudad mudéjar: el ejemplo de Toledo", en *Le città medievali dell'Italia meridionale e insulare*, p. 22. Roma: Kappa. A pesar de que muchos judíos se vieron afectados por la construcción, tuvieron en el futuro una cercana relación con la capilla de San Blas, especialmente como inquilinos de sus posesiones. SÁNCHEZ-PALENCIA, A. (1985), *Fundaciones del arzobispo Tenorio. La capilla de San Blas en la catedral de Toledo*. Toledo: IPIET, pp. 75-77.

⁹⁹⁴ Extraído de SÁNCHEZ-PALENCIA (1985), pp. 87-88.

⁹⁹⁵ El firmante del documento de cesión de los nuevos locales fue el arzobispo Pedro Tenorio: "... para que fuesen dados en aquellas personas que fuese fallado que an derecho en la dichas ochenta e quatro tiendas". En LEÓN TELLO (1968-72), pp. 138-139. Los nombres de los nuevos tenderos los ofrece la misma autora: LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 215.

⁹⁹⁶ "La mayor parte de las tiendas de judíos estaban en el alcaná y se consignan en el libro de rentas de la capilla de San Blas, del arzobispo don Pedro Tenorio, de los años 1468 a 1489". LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 241.

Un debate casi superado, a nivel académico, es el de la supuesta existencia de una judería menor en el antiguo Alcaná. Remarcamos lo de “académico”, porque a nivel divulgativo la creencia persiste⁹⁹⁷. A través de su extensa y variada obra sobre Toledo, Porres fue uno de los mayores impulsores de esta idea, basada entre otras consideraciones en la existencia de la calle Sinagoga cerca de la catedral.



Calle Sinagoga

Para el cronista toledano el nombre de la calle demostraba que es ese lugar hubo un templo que atendía las necesidades rituales del barrio judío allí ubicado⁹⁹⁸. Cantera Burgos también creía en la existencia de dos espacios judíos. Al segundo lo llamó “judería vieja, sita junto al barrio de los Tintores Viejos, Tintes Viejos o Tintores,

⁹⁹⁷ Muchos de los guías de los recorridos culturales del Ayuntamiento inciden en el error. Igualmente aparece en folletos turísticos, guías de viaje, páginas web...

⁹⁹⁸ PORRES MARTÍN-CLETO (1972), “Los barrios judíos en Toledo”. A la judería menor también la llamó “vieja” porque, según su teoría, fue la primera en desaparecer. Años después matizo sus palabras en PORRES MARTÍN-CLETO, J. (1983) “Algunas precisiones sobre las juderías toledanas”, en *Anales Toledanos*, 16. Toledo: Diputación, pp. 37-62. El inicio de esta rectificación es una brillante autocrítica: “Es ya una frase antigua que los libros de Historia tienen una validez de veinte años. Y yo completaría esta realidad añadiendo que eso sucede con los buenos libros, pues otros no alcanzan ni siquiera a ese plazo de vigencia. Y al decir esto no se pretende acusar a nadie, sino sólo al que esto escribe”.

contiguo a la Alcaná, que estaba enfrente de la puerta principal de la catedral toledana⁹⁹⁹. Mucho antes, Rodrigo Amador de los Ríos abonó la confusión cuando escribió lo siguiente:

Todo autoriza, pues, á creer que fue aquel el sitio especialmente concedido y reservado á los mercaderes de raza judaica para instalar en él sus tiendas y su tráfico y constituir en tal forma particular mercado¹⁰⁰⁰.

Para Rodrigo Amador los judíos no solo allí trabajaban sino que también moraban:

Por todas estas razones, ha de comprenderse que el lugar, en su conjunto apellidado el ó la Alcaná, fue populoso barrio mercantil, exclusivamente habitado por judíos y con su templo propio, constituyendo la Judería menor, en el corazón mismo de la población enclavada¹⁰⁰¹.

50 años antes, Sixto Ramón Parro escribió en *Toledo en la mano*:

... una especie de mercado que titulaban Alcana, donde los mercaderes judíos tenían sus tiendas de especería y otros géneros¹⁰⁰².

Fue Pilar León Tello quien se percató del error que había confundido a los especialistas, que basaban la existencia de dos juderías en la crónica de López de Ayala sobre el asalto de los enemigos del rey Pedro a Toledo, en 1355. En el párrafo que generó la confusión leemos:

Y el conde e el maestre desque entraron en Toledo aseguraron sus posadas para sus compañías, e començaron a robar vna judería apartada que dizen Alcana e robaronla, e mataron alos judios que alli fallaron que eran fasta mil e dozientas personas, hombres e mugeres e niños grandes y pequeños, pero la judería mayor no la pudieron entrar que era cercada e avía mucha gente detro. E los caualleros que tenían ya la parte del rey, ayudauan alos judios, e allí todos en vno defendieron la juderia mayor¹⁰⁰³.

⁹⁹⁹ CANTERA BURGOS (1966), p. 312.

¹⁰⁰⁰ AMADOR DE LOS RÍOS, R. (1911), p. 53. En varios pasajes más insiste en que era un mercado exclusivo para vendedores judíos.

¹⁰⁰¹ AMADOR DE LOS RÍOS, R. (1911), pp. 66-67. A pesar de los errores que comete este autor no compartimos la crítica de Porres, cuando califica su escrito de “un artículo algo confuso y de no mucha utilidad”. PORRES MARTÍN-CLETO (2008), p. 19.

¹⁰⁰² PARRO, S. R. (1978), *Toledo en la mano* (ed. facsímil de la publicación de 1857). Toledo: IPIET, p. 650. No refiere el incendio provocado por Pedro Tenorio para expulsar a los mercaderes, pero sí otras malas artes del arzobispo: “En vista de semejante resistencia dió permiso á sus criados y á los demás dependientes subalternos de la iglesia para que desde lo alto de las azoteas y ventana del templo molestasen á los dueños de las tiendas, ya injuriándolos con palabras despectivas é insultantes, ya arrojándoles piedras y otras cosas enojosas, hasta que de este modo aburridos los judíos del mal tratamiento que les hacían, consintieron en vender el terreno aunque á buen precio”. Mucho antes, Eugenio de Narbona no dudaba del incendio: “... estan en vna calle que llaman el Alcaná, que creo substituyó el Arçobispo en lugar del que se auia quemado, cuyo sitio cedio para el edificio del Claustro”. NARBONA (1624), fol. 105b.

¹⁰⁰³ LÓPEZ DE AYALA, P. (1542), *Crónica del rey don Pedro de Castilla*, fol. 38b. Sevilla: En casa de Juan de Cromberger.

León Tello apuntó que el texto original era distinto, que los editores de la crónica confundieron la grafía y escribieron “alcaná” donde debería decir “alacaua”, es decir, Alacava, el barrio alto de los judíos, que pasó a denominarse después simplemente Cava y, como ya hemos visto, ocupa la zona del actual cerro de Virgen de Gracia¹⁰⁰⁴. Lacave apoyó la explicación de León Tello. Consideraba que el cronista medieval habló de “judería apartada” porque el barrio de Alacava estaba situado extramuros. Nada extraño: la densidad demográfica aumentó y la judería hubo de expandirse en el terreno adyacente a la cerca defensiva¹⁰⁰⁵. Pero aun desprotegido, lo que quedaba fuera de la muralla era tan judería como lo de dentro¹⁰⁰⁶. Contaba, como acabamos de ver, con los servicios básicos de la religión judía: sinagoga, *midrás* y baño. En cuanto a la calle Sinagoga, en pleno Alcaná, su nombre no tiene por qué responder a la existencia de un templo¹⁰⁰⁷. En el catastro de 1778 no se recoge tal nombre. Simplemente, se llamó así en el siglo XIX por la creencia de que allí hubo una sinagoga, o simplemente, como ocurre en el bautizo de muchas calles, por destacar un elemento importante del pasado de la ciudad¹⁰⁰⁸. Para León Tello no fue por homenaje, sino por equivocación: quizá tuviera algo que ver la dudosa filiación de entonces de la mezquita de Tornerías, próxima a la calle Sinagoga¹⁰⁰⁹. Molénat tampoco creía en la existencia de dos juderías; según el hispanista francés, Alcaná era zona de trabajo para los judíos, pero no de residencia¹⁰¹⁰. Benito Ruano consideraba Alcaná “el barrio mercantil de la

¹⁰⁰⁴ LEÓN TELLO (1979), vol. I, pp. 142-143.

¹⁰⁰⁵ A finales de la Edad Media, “la tónica general de los paisajes urbanos castellanos no está definida por los procesos de ampliación de los recintos amurallados de villas y ciudades (...) sino por dos fenómenos que inevitablemente repercuten de forma directa sobre la fisonomía urbana y la transforman: por un lado, el desbordamiento ocupacional del perímetro amurallado y la consiguiente aparición y desarrollo de arrabales extramuros y, en segundo lugar, la profusa actividad urbanística desplegada en todas partes por las autoridades locales”. BONACHÍA, J. A. (2013), “Obras públicas, fiscalidad y bien común en las ciudades de la Castilla bajomedieval”, en MONSALVO, J. M^a (ed.), *Sociedades urbanas y culturas políticas en la Baja Edad Media castellana*. Salamanca: Ediciones Universidad, p. 18.

¹⁰⁰⁶ LACAVE (1992), pp. 294-295

¹⁰⁰⁷ Muchos autores así lo afirmaban, empezando por el propio Rodrigo Amador de los Ríos, que manifestó su extrañeza: “Inadmisible era para mí, sin más antecedentes (...) que en tal paraje hubieran podido tener un templo los judíos”; pero concluyó que en “aquella corta vía tan insignificante, un templo tuvieron, con efecto, los judíos, el cual, ni obtuvo ni pudo obtener la categoría ni la importancia artístico-arqueológicas de que gozaron por razones diferentes el de Santa María la Blanca y el del Tránsito, de universal fama y renombre”. AMADOR DE LOS RÍOS, R. (1911), p. 63. A otros autores el efecto sugestivo del nombre de la calle les hizo ver algo más: “Tres sinagogas se conocen en Toledo: de una sólo el sitio, porque el edificio ya no existe, aunque se advierten sus restos en la calle de la Sinagoga, cuyo nombre está diciendo que, efectivamente, allí hubo una”. FERNÁNDEZ VALBUENA (1908), “La ‘Bet Ham-midrás’, o ‘casa de estudio’ de los judíos de Toledo”, p. 452.

¹⁰⁰⁸ PORRES MARTÍN-CLETO (2002), vol. III, p. 1187. Hay más nombres eruditos en el callejero toledano, como la travesía de la Judería o el callejón de Samuel Leví, aunque en estos casos sí tiene lógica histórica.

¹⁰⁰⁹ LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 360, nota 44. Los problemas de filiación son duraderos. Aún en 1947 Loukomski incluyó la mezquita del Cristo de la Luz entre las sinagogas toledanas. LOUKOMSKI, G. (1947), *Jewish Art in European Synagogues (From the Middle Ages to the 18 Century)*. Londres: Hutchinson, p. 51.

¹⁰¹⁰ “La séparation des lieux d’habitation et de travail est un trait de l’urbanisme musulman qui se maintient intact en Tolède jusqu’en plein XVI^e s.”. (“La separación de los lugares de residencia y de

ciudad, donde tienen sus tiendas los judíos”, pero en ningún caso habló de judería menor¹⁰¹¹. No obstante, estas últimas referencias también pueden confundir, si entendemos que los judíos residían en la judería y trabajaban en Alcaná. Una afirmación tan rotunda es inexacta, porque era un porcentaje bajo de judíos el que trabajaba allí; la mayoría lo hacía en su propio espacio, en otras partes de la ciudad o fuera de ella, en las zonas agrícolas, ganaderas o en los núcleos comerciales de diversas poblaciones que circundaban Toledo. León Tello ofreció los nombres de las 24 tiendas que el cabildo catedralicio tenía alquiladas en Alcaná y solo dos estaban regentadas por judíos. Y con dudas, porque sus apellidos (Orabuena y Zuleiman) eran comunes entre judíos pero también entre musulmanes¹⁰¹². Evidentemente, no todas las tiendas pertenecían al cabildo, por lo que suponemos que habría más judíos, pero en todo caso serían minoría.

Tras la publicación de *Judíos de Toledo*, en 1979¹⁰¹³, donde León Tello expuso y divulgó su idea, algunos autores mantuvieron la teoría de las dos juderías, como Ruiz Gómez¹⁰¹⁴ y Blázquez Miguel¹⁰¹⁵. Este sostenía que aunque es cierto que se escribió “Alacava”, también que lo que se atacó era, según la crónica “una judería apartada”. Para Blázquez, López de Ayala no se podía referir a Alacava puesto que “no era una judería específica” ni se encontraba apartada, por lo que la crónica hace referencia a Alcaná, independientemente de lo que esté escrito¹⁰¹⁶. Además, como la crónica narra que fueron asesinadas 1.200 personas, argumentaba la imposibilidad de que hubiese tanta gente un barrio como Alacava. Tiene razón en que era imposible asesinar 1.200 personas en Alacava, pero su planteamiento se basaba en los números ofrecidos por López de Ayala, que a nuestro parecer plantean dos problemas. El primero, que la crónica fue escrita muchos años después de los hechos, por lo que las cifras que le llegaron al cronista pueden no ajustarse a la realidad; y el segundo, que es un defecto muy extendido entre los autores medievales consultados para este trabajo el de la exageración. En este punto coincidimos con Porres: la cifra parece desorbitada¹⁰¹⁷.

trabajo es una costumbre del urbanismo musulmán que se mantiene intacto en Toledo hasta el siglo XVI”). MOLÉNAT (1989), p. 172.

¹⁰¹¹ BENITO RUANO, E. (2000), “Convivencia de judíos y cristianos en la Edad Media. El problema de los conversos”, en SÁENZ-BADILLOS (dir.), *Judíos entre árabes y cristianos*. Córdoba: El Almendro, p. 138.

¹⁰¹² LEÓN TELLO (1979), vol. I, pp. 185-187.

¹⁰¹³ En *Judíos de Toledo* confirmó sus sospechas planteadas anteriormente en “El Alcaná de Toledo...”: “Este pasaje de la crónica, identificando el alcaná con una judería apartada, no creo que pueda tomarse al pie de la letra; en ningún documento ni en ninguna otra fuente histórica encontramos más judería que la designada aquí como mayor”. LEÓN TELLO (1968-72), p. 129.

¹⁰¹⁴ “La ciudad contaba con varias juderías, y alguna de ellas siempre estuvo apartada del resto de la población, como es el caso de la denominada *judería apartada de la Alcaná*”. RUIZ GÓMEZ (2005), p. 280.

¹⁰¹⁵ BLÁZQUEZ MIGUEL, J. (1989), *Toledot. Historia del pueblo judío*. Toledo: Arcano, p. 69.

¹⁰¹⁶ BLÁZQUEZ MIGUEL (1989), pp. 110-112.

¹⁰¹⁷ “Si pensamos el tiempo que requiere asesinar a 1.200 personas, el sitio que ocupan tales cadáveres y el problema de su entierro, tendremos que deducir que tal cifra parece exagerada. Tal

Otro argumento esgrimido por Blázquez era que la documentación posterior no refleja cambios sustantivos en Alacava. No hay rastros del ataque. Ciertamente. Pero tampoco se reflejan en Alcaná. El problema, creemos, es que la documentación conservada es muy poca. Los saqueadores podrían ciertamente preferir Alcaná por presentar más oportunidades para el pillaje; pero si era una zona con más bienes que defender, la defensa cristiana sería más férrea, mientras que los mismos cristianos de Toledo pondrían muy poco empeño en defender Alacava, un barrio externo, judío y de carácter popular. Passini, por su parte, acepta la tesis de León Tello, pero sigue empleando la expresión “judería mayor” para distinguirla no de la judería menor o Alcaná, sino de los barrios judíos periféricos, como Alacava, Caleros y Montichel, lo que creemos que puede alimentar la confusión¹⁰¹⁸.

En nuestra conclusión sobre esta polémica creemos con convicción que hablar de dos juderías en Toledo es erróneo, mucho más hacerlo de tres¹⁰¹⁹. Se puede denominar al barrio de Alacava de cualquier otra manera, pero entendiendo que no es más que el extremo de una única judería. Es incorrecta sin embargo la categoría de judería para Alcaná, por todo lo dicho, pero añadiendo un dato que creemos definitivo: su situación en el centro de Toledo. Examinando los planos de las juderías más importantes encontramos su ubicación siempre en la zona periférica de la ciudad¹⁰²⁰. Porque los cristianos así lo deseaban, pero los judíos también. La situación de una judería en el centro de la ciudad provocaría muchas complicaciones. Su modo de vida voluntariamente aislado y autárquico requería de una salida ágil para acceder a recursos como el agua, el fruto de la tierra y los pastos. También es importante el desplazamiento al cementerio. El paso de una comitiva fúnebre desde el centro de la ciudad hasta la zona de enterramientos podía convertirse en una fuente de conflicto con los cristianos. La salida directa al exterior no conllevaba, por tanto, más que ventajas para todos, por lo que la existencia de una judería en el centro de Toledo es difícil de imaginar y creemos que las teorías que la mantienen quedarán superadas¹⁰²¹.

judería apartada era muy reducida para que tuviera tantos habitantes, más los que pudieran escapar. ¿Cuántos huyeron? Y, sobre todo, ¿quién contó los muertos? No parece que lo hiciera el Canciller Ayala”. PORRES MARTÍN-CLETO (1994), p. 73.

¹⁰¹⁸ PASSINI (2011), p. 25.

¹⁰¹⁹ Eso leemos en el artículo ya referido de Nicolás Magán: “Estos y otros servicios importantes, que prestaron los judíos de Toledo, derramando el oro de sus talegas, unas veces de grado, otras por fuerza, para las urgencias de la corona, fueron causa de lo mucho que se aumentaron en esta ciudad, ocupando además de la grande y pequeña judería un barrio entero cerca de la calle actual del Comercio que llamaban el Alcaná, donde estaban las mayores y riquísimas tiendas”. MAGÁN (1842), en *Semanario Pintoresco Español*, 14 (3 de abril), p. 107.

¹⁰²⁰ Véase, por ejemplo, los planos ofrecidos en LACAVE (1992), *Juderías y sinagogas...*; y en CARRASCO PÉREZ, J. (2002), “Juderías y Sinagogas en el reino de Navarra”, en *Príncipe de Viana*, 225. Pamplona: Gobierno de Navarra, pp. 113-156.

¹⁰²¹ Pero podemos esperar con calma, porque aún se insiste en el error. En un libro publicado mientras se ultimaba este trabajo leemos no ya que Alcaná fuera una judería, sino que era la judería, la única: “Desde el siglo IV se tienen noticias de la presencia de los judíos en Toledo. Habitaron una zona conocida como el Alcaná, próxima al costado norte de la catedral”. GONZÁLEZ ROMERO, J. F. (2014),

Igual de superadas que esta visión tan decadente que de Alcaná, reflejada en una humilde tienda, tenía Rodrigo Amador de los Ríos:

... en la calle del Hombre de palo subsiste tal cual mísera y obscura tienda, en la que se amontonan herrumbrosos, desbordando por la humilde puerta polvorientos y mezclados, multitud de objetos inconexos, y de antigüedad, en su mayoría, más ó menos problemática¹⁰²².



Actual tienda de Alcaná, nada que ver con la descrita por Amador de los Ríos

LOS CEMENTERIOS

Los cementerios judíos debían establecerse fuera de la ciudad, pero próximos a la judería y con salida propia¹⁰²³. ¿Qué se podía hacer en un cementerio? Además de lo

Catedral de Toledo. La Dives toledana y la batalla de las catedrales gigantes en el gótico clásico. Gijón: Trea, p. 64.

¹⁰²² AMADOR DE LOS RÍOS, R. (1911), p. 75.

¹⁰²³ El enterramiento extramuros, según Ladero, era una medida higiénica muy acertada. Igualmente procedían los musulmanes. Mientras, los cristianos acostumbraban a enterrar intramuros, con el riesgo que comportaba de transmisión de enfermedades y contaminación de aguas subterráneas. LADERO, M. Á. (2007), "La dimensión urbana: paisajes e imágenes medievales. Algunos ejemplos y reflexiones", en VV. AA., *Mercado inmobiliario y paisajes urbanos en el Occidente europeo. Siglos XI-XV*. Pamplona: Gobierno de Navarra, p. 38.

Hay excepciones al enterramiento extramuros entre los judíos. En el fuero de Sepúlveda leemos que "los iudios an a dar la pimienta por la fiesta de Navidad, porque el conçeio les otorgó que s'enterrasen en la villa de los muros adentro". En SUÁREZ BILBAO (2011), p. 205.

que todos imaginamos, había tiempo para asuntos turbios, como denunciaba Maimónides en su *Mishné Torá*:

¿Quién es un invocador de muertos? Es el que se obliga a pasar hambre y va a pernoctar en el cementerio para que un difunto se le presente en sueños y le revele lo que él le pregunta (...) Todas estas prácticas son mentiras y falsedades, con las cuales los antiguos idólatras engañaban a los diversos pueblos para que imitaran sus actos. Pero no cuadra a los judíos, sabios y sagaces, dejarse arrastrar por esas vanidades¹⁰²⁴.

Para instalarlos se necesitaba autorización, real, señorial o eclesiástica. El terreno se podía conseguir a través de compra o permuta. Era conveniente que estuviera en lugar elevado, en una ladera orientada y con tierra virgen para la inhumación. No se contempla otra opción que el enterramiento:

Los sabios afirman: toda muerte donde haya cremación hay culto idolátrico, pero donde no haya cremación no hay culto idolátrico¹⁰²⁵.

Si a pesar de todo el cortejo fúnebre pasaba por alguna zona cristiana se debía mantener cierta discreción, sobre todo delante de las iglesias y ermitas. A veces el traslado era más largo, a otra villa, y el cortejo abonaba tasas de paso en cada población¹⁰²⁶. No todas las juderías contaban con cementerio propio, en cuyo caso utilizaban el de la aljama de la que dependían¹⁰²⁷. Su aspecto externo no difería en nada de los cementerios cristianos, con lápidas tumbadas y rodeado de un muro o valla. Se distinguen por las inscripciones sepulcrales y, en las excavaciones, por el ajuar, las pocas veces que lo hay¹⁰²⁸. Encontramos una tipología de sepulturas variada.

¹⁰²⁴ MAIMÓNIDES (1982), pp. 34-35.

¹⁰²⁵ Misná, Aboda zara (Idolatría), cap. I, 3, p. 773. Tácito escribió en *Sobre los judíos*: “Prefieren inhumar a los cadáveres a incinerarlos, al modo egipcio, y les prestan los mismos cuidados que este pueblo y tienen las mismas creencias sobre los infiernos”. En TREBOLLE (2001), p. 73.

¹⁰²⁶ Se constata documentalmente en Ledesma: 5 sólidos de portazgo. SUÁREZ BILBAO (2000), p. 81. Podía haber excepciones amparadas por los reyes o los señores del lugar. Para un cortejo fúnebre que marchaba de Úbeda a Medina del Campo se pidió que “a los portadgeros e otras qualesquier personas que tengan rentas o derechos, que non les pidan nin demanden deste cuerpo de rabí Abrahán, físico”. En DE LA PEÑA (2008), p. 68.

¹⁰²⁷ Las aljamas importantes podían tener más de un lugar de enterramiento, como ocurría en San Martín de Valdeiglesias. En el inventario de bienes de los judíos de esa localidad tras su salida en 1492 se mencionan los “dos honsarios do enterravan los judíos”. CANTERA BURGOS, F. (1969), “La judería de San Martín de Valdeiglesias”, en *Sefarad*, 29, 2. Madrid: CSIC, p. 229.

Sobre el tratamiento a los cementerios hispanos advierte Gutwirth: “La tradición localista o regionalista de atención a los cementerios judíos de España (...) pese a todos sus innegables méritos, no está particularmente informada por -o no tiene acceso, al parecer, a- fuentes coetáneas peninsulares que tratan el tema de los cementerios”. GUTWIRTH, E. (2014), “La cultura material hispano-judía: entre la norma y la práctica”, en *¿Una Sefarad inventada? Los problemas...*, p. 109.

¹⁰²⁸ Por ejemplo, en el cementerio hebreo de Ávila han aparecido elementos de ajuar solo en dos tumbas, de cien excavadas. CABALLERO ARRIBAS, J., CABRERA GONZÁLEZ, B. y DÍAZ DE LA TORRE, J. (2013), “El cementerio judío medieval de La Encarnación de Ávila”, en *Sefarad*, 73, 2. Madrid: CSIC, p. 333.

Podía ser individual, doble, incluso triple; sin estructura y con estructura abovedada (lucillo). Según Casanovas, las antropomorfas eran las más habituales¹⁰²⁹.



Tumbas en el cementerio judío de Segovia



Cartel del cementerio de Segovia

¹⁰²⁹ En las antropomorfas la cabecera tiene forma especial, puede ser redondeada y hasta de herradura. En algún caso incluso se perfila la forma de los hombros, pero muchas veces es trapezoidal igualmente, y solían cubrirse con losas. Otro tipo eran las sepulturas de fosa, que podían ser una fosa sin nada más, donde se colocaba el cadáver. A veces van revestidas de sillares o losas verticales en los lados. Los lucillos eran construcciones funerarias muy características del ámbito toledano, aunque no exclusivas, con bóvedas de cañón que cubrían el féretro del difunto. Se encontraron en el circo romano. CASANOVAS, J. (2003), "Las necrópolis judías hispanas", en LÓPEZ, A. M^a y IZQUIERDO, R. (coord.), *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 513-519. Véase también PÉREZ HERRERO, E. (1978), "Apuntes para el estudio de las necrópolis judías de época medieval o ensayo de tipología sepulcral", en *Sefarad*, 38, 2. Madrid: CSIC, pp. 333-355.

La cabeza se colocaba al oeste y los pies al este, para que al llegar el momento de la resurrección la vista se dirigiera hacia Jerusalén¹⁰³⁰. La posición más habitual del cadáver era en decúbito supino con los miembros extendidos, aunque a veces, por falta de espacio, los enterraban encogidos. No siempre usaban ataúd, en ocasiones solo la mortaja, dependiendo del deseo de estar más en contacto con la tierra o, sobre todo, de la situación económica del finado. Las tumbas se situaban en hileras, manteniendo en la medida de lo posible una distancia regular entre ellas. Las familias pudientes se construían sepulturas más lujosas, y los espacios cercanos a los personajes importantes eran los más codiciados¹⁰³¹.

En la bula *Constitutio pro iudeis* de Inocencio III (1199) se exige el amparo de los reyes cristianos a sus súbditos judíos y se censuran los actos vandálicos que se cometían en sus cementerios¹⁰³². Los ataques debían ser corrientes y los judíos pedían orden a las autoridades de la villa, pues suya era la competencia de salvaguardar los espacios sagrados. Esos actos podían consistir en arrojar basura, lanzar gritos ofensivos, pisar tumbas, romper lápidas, robarlas, desenterrar cadáveres... También se quejaban de que los gentiles utilizasen su camposanto como atajo, para apacentar el ganado, coger leña, piedras y tierra, o realizar tareas ociosas como comer y dormir¹⁰³³.

¿Dónde se encontraba el cementerio judío de Toledo? El documento en el que la reina Isabel dona la piedra del honsario al “deán e cabildo de la yglesia de Toledo” no especifica su ubicación¹⁰³⁴. Tradicionalmente se le situaba en el cerro de la Horca, cerca de la ermita de San Eugenio. La idea surge de la interesante descripción que Luis Hurtado de Toledo hizo de la ciudad en el siglo XVI, cuando relaciona los cementerios

¹⁰³⁰ “El nacido está destinado a la muerte, el muerto está destinado a la resurrección y los resucitados al juicio”. Misná, Abot (Padres), cap. IV, 22. “Revivirán tus muertos, mis cadáveres resurgirán, despertarán y exultarán los moradores del polvo; porque rocío de luces es tu rocío, y la tierra parirá las sombras”. Isaías 26, 19.

¹⁰³¹ Sería el equivalente a enterrarse dentro de las iglesias, y cerca del altar, como hacían los miembros de las élites cristianas. IZQUIERDO (2009), pp. 150-153. En 1472, una sepultura en el claustro de la catedral de Toledo, “en el panno como corran a la mano ysquierda que va de la capilla de los rreyes e en el que va derecho a la capilla de Sant Blas” costaba 2.000 maravedíes. En LOP (2003), p. 508.

¹⁰³² SUÁREZ BILBAO (2004), p. 447.

¹⁰³³ Delgado Merchán se percató de que en 1391, cuando la judería de Ciudad Real fue destruida, no lo fue el cementerio ni la sinagoga Mayor: “... no fueron asaltados, ni profanados, ni destruidos por las amotinadas turbas el templo y el cementerio hebráico, circunstancia que revela á las claras que más que el fanatismo religioso fué el despertador de aquellos tumultos la codicia del populacho, alentada seguramente como sucedió en otras poblaciones por los mismos procuradores y miembros del Concejo á quienes convenía más que á nadie una liquidación de cuentas con los opulentos judíos, codicia que no encontrando cebo en tan sagrados sitios corrió á saciarse en las casas y haciendas de los perseguidos”. DELGADO MERCHÁN, L. (1907), *Historia documental de Ciudad Real (La Judería, la Inquisición y la Santa Hermandad)*. Ciudad Real: Establecimiento tipográfico de Enrique Pérez, p. 138. Un ejemplo de mal uso cristiano de un cementerio judío (en este caso en Murcia) lo encontramos en RUBIO (1992), pp. 137-138.

¹⁰³⁴ “Merçed de la piedra del osario de los judyos”, en LEÓN TELLO (1979), vol. I, pp. 360-362 y 548-549.

con el nombre de la puerta de Bisagra, que fue así bautizada porque de ella partía la “Via Sacra”...

... porque por ella yvan a las tierras de los sacerdotes dedicadas a tenplos y religion, o mas cierto porque salian por ella, a los tres cimientos de las tres leyes que en Toledo se tolerauan de judios, moros y cristianos, los judios en el cerro de la horca, los moros en la vega y los cristianos cabe san Ylefonso y Sancta Leocadia¹⁰³⁵.

Cantera y Millás, en su obra sobre las inscripciones funerarias, dudaban de su ubicación, aunque hablaban de “un antiguo cementerio toledano, quizá emplazado al N. y NO. de la ciudad, saliendo por la Puerta de Bisagra -o Puerta de la Sagra-, junto al Cerrillo de la Horca”¹⁰³⁶.



Vista de Toledo desde el cerro de la Horca

También sabemos que hubo enterramientos judíos en la zona del circo romano, en el pradillo de San Bartolomé (llamado así por estar cerca de la ermita del mismo nombre, que aparece en el plano de Toledo del Greco), usado también por conversos por decisión del arzobispo Pedro Tenorio, como explican los documentos del sínodo de Alcalá de 1481:

¹⁰³⁵ Extraído de PAZ y VIÑAS (1963), p. 512.

¹⁰³⁶ CANTERA BURGOS y MILLÁS (1956), p. 36.

... el dicho Arçobispo Don Pedro, movido, dedico la Iglesia de San Bartholome que es extra muros de la dicha Cibdad de Toledo con su cementerio, e en las otras Villas e Lugares otras Iglesias e hermitas e cementerios apartados, donde los assi nuevamente convertidos, si quisieren sus descendientes elegir sepolturas, pudiesen ser sepultados.

Pero en dicho sínodo el arzobispo Carrillo anuló la orden se su antecesor y a partir de entonces pedir ser enterrado allí sería indicio de criptojudasismo:

... el Santo Sinodo aprobante, statuimos e hordenamos que ningund christiano que sea varon nin muger de la dicha cibdad de Toledo e del dicho nuestro Arçobispado elija sepultura ni sea sepultado en la dicha Yglesia de Santo Bartholome, ni en su cementerio¹⁰³⁷.

El caso de Juan González, “vecino que fue de Toledo”, aparece en los documentos de la Inquisición como judaizante porque...

... mando ser interrado en el pradillo e honsario de Sant Bartolome por estar solo y en tierra virgen como hazen los judios por no se interrarr en la yglesia¹⁰³⁸.

¿Hubo entonces varios cementerios judíos, como creía Gómez Menor?¹⁰³⁹ Según León Tello, no exactamente, al menos en un principio. Pensaba que el del cerro de la Horca era cementerio islámico, pues estaba en un barrio musulmán, pero en el siglo XV empezó a ser utilizado por judíos y conversos porque el cementerio de la Vega se les quedó pequeño, y al mismo tiempo sobraba espacio en el de la Horca pues la población musulmana había descendido notablemente¹⁰⁴⁰. Lacave veía “mucho más lógicamente” la ubicación del cementerio hebreo en la Vega: “Podría corresponder a los terrenos que en la actualidad ocupa la Fábrica de Armas”, donde ahora se ubica la Universidad¹⁰⁴¹. Casanovas también apuntó a la Vega, aunque la ubicación exacta planteaba muchas dudas, pues la zona es muy amplia y situar con exactitud las necrópolis es arriesgado¹⁰⁴².

¹⁰³⁷ Extraído de SÁNCHEZ HERRERO (1976), pp. 333-334. A partir de ese momento el cementerio de San Bartolomé queda destinado al enterramiento de pobres: “... mandamos que sean los tales cimiterios e por la presente los aplicamos al dicho cimiterio de San Bartholome (...) para que ende puedan sepultar e sean sepultados los pobre e otras personas a quien los tales cofrades de las tales cofradías e ospitales acostumbraron e acostumbran e suelen sepultar” (p. 335).

¹⁰³⁸ AHN, Inquisición, legajo 154, nº 17, fol. 2.

¹⁰³⁹ Así comenzó su artículo: “Son muy escasas las noticias que han llegado hasta nosotros sobre el cementerio judío de Toledo (el principal, pues debió haber varios)”. GÓMEZ MENOR, J. (1971), “Algunos datos sobre el cementerio judío de Toledo”, en *Sefarad*, 31, 2. Madrid: CSIC, p. 367.

¹⁰⁴⁰ LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 131-132. Años más tarde se reafirmó: “Disponían los judíos de un cementerio propio en la Vega, por el pradillo de San Bartolomé, ermita ya inexistente cercana a la basílica de Santa Leocadia”. LEÓN TELLO (1992), p. 133.

¹⁰⁴¹ LACAVE (1992), pp. 307-308.

¹⁰⁴² “Toledo, por su peculiar situación geográfica, delimitada en buena parte por el Tajo, estableció su necrópolis en la zona de la Vega Baja, dentro de un amplio sector en el que los cementerios de las diferentes confesiones alternaban con zonas de huertas y alquerías, ocupando una zona muy amplia en la que no es fácil ubicar las distintas necrópolis”. CASANOVAS (2003), p. 506.

Recientemente, el arqueólogo Ruiz Taboada apuntó al cerro de la Horca, gracias a las tumbas aparecidas en el patio del IES Azarquiel. Escribió que el patrón de enterramiento del cerro de la Horca es completamente distinto a todo lo conocido anteriormente respecto al Toledo medieval y apunta a necrópolis judía¹⁰⁴³. Izquierdo, en principio, creía que no había nada definitivo en los hallazgos del cerro de la Horca¹⁰⁴⁴; Ruiz Taboada, sin embargo, persistió en su tesis en su último trabajo publicado sobre los enterramientos en el Toledo medieval, en 2013:

El cerro de la Horca es el único lugar que cumple con todos los requisitos para ser el cementerio judío de Toledo; alejado del centro, alejado de otros cementerios, situado sobre un promontorio que ejerce de límite de la llanura norte de la ciudad y orientado a la judería¹⁰⁴⁵.

A nuestro parecer, hubo varios lugares de enterramiento para los judíos toledanos, pero la distancia a la judería es clave para saber si ese lugar fue voluntario o impuesto. El cementerio de la Vega Baja está a una distancia prudencial de la puerta del Cambrón, de la salida de la judería (0,5 km. en línea recta), mientras que el cerro de la Horca queda más alejado (1,5 km). Es posible, por lo tanto, que en un principio los judíos se enterraran en el primer cementerio, pero por falta de espacio¹⁰⁴⁶ o por alguna imposición cristiana que desconocemos los judíos se vieron obligados a utilizar el segundo.

¹⁰⁴³ RUIZ TABOADA, A. (2009), "La necrópolis medieval del Cerro de la Horca", en *Sefarad*, 69, 1. Madrid: CSIC, p. 41. Se ofrece completa información sobre los tipos de enterramientos, la colocación de las tumbas y los cadáveres, la inexistencia de ajuar, etc. Puede consultarse también MAQUEDA, R. y REQUEJO, V. (2010), "Excavación en el cementerio medieval del Cerro de la Horca: c/ Valdivias – c/ Covarrubias", en *Actas de las II Jornadas de Arqueología de Castilla-La Mancha*. Toledo: Diputación, vol. II, pp. 726-765.

Sobre la polémica generada en el judaísmo ortodoxo por el tratamiento de estos enterramientos, reflejada inicialmente en las protestas del Congreso Central Rabínico de EE. UU. y Canadá, véase RUIZ TABOADA, A. (2014), "La gestión de los cementerios históricos: La muerte como disputa", en *Complutum*, 25, 1. Madrid: Universidad Complutense, pp. 203-215.

¹⁰⁴⁴ IZQUIERDO, R. (2014), "Los judíos de Toledo en la Edad Media: un balance historiográfico", en *La judería de Toledo: un tiempo y un espacio por rehabilitar*, p. 26. Aunque el libro se publicó en 2014, recoge las actas del curso de cultura hispanojudía y sefardí celebrado en 2011.

¹⁰⁴⁵ RUIZ TABOADA, A. (2013), *La vida futura es para los devotos. La muerte en el Toledo medieval*. Madrid: La Ergástula, pp. 55-56. Se dedica un capítulo de este trabajo a la situación y características del cementerio del cerro de la Horca, la tipología de las tumbas, el uso del lucillo y se ofrece un inventario de las tumbas judías descubiertas.

Acerca del debate arqueológico sobre cementerios y tumbas, para todo el judaísmo peninsular, véase VV. AA. (2012), *La intervención arqueológica en las necrópolis históricas. Los cementerios judíos*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona.

¹⁰⁴⁶ Según Riera Sans, que un cementerio quedara pequeño era lo habitual: "Una sepultura ocupa un mínimo de 2 metros cuadrados. Una aljama mediana compuesta por 500 individuos que hubiera destinado a osario un terreno de 5.000 metros cuadrados, a la cuarta generación necesitaba procurarse un nuevo terreno o ampliar el primitivo". RIERA SANS, J. (1998), "Acopio y destrucción del patrimonio hispanojudío", en *El legado material hispanojudío*, p. 110.



1. Puerta del Cambrón, salida de la judería; 2. Vega Baja; 3. Cerro de la Horca (elaboración propia)

Lo último que nos queda por saber es qué fue del cementerio tras la expulsión¹⁰⁴⁷. Cuando se abandonaba un camposanto lo habitual era el saqueo y el vandalismo descontrolado, de la piedra e incluso de las tumbas, en busca de ajuar. Después, las autoridades controlaban la situación y determinaban qué hacer con el material aprovechable y con el espacio sagrado abandonado, al que se podía dar un nuevo uso particular o comunal¹⁰⁴⁸. Sabemos que los Reyes Católicos permitieron a los judíos vender sus pertenencias particulares¹⁰⁴⁹, pero no sinagogas y cementerios:

... agora nos somos ynformafos que los dichos judíos para se yr, venden las dichas synogas e onsarios e censos e posesiones, casas e otras cosas comunes que tienen e son de las aljamas e non de personas particulares (...) non dexeys nin consyntyays a los

¹⁰⁴⁷ Es muy llamativo el caso del cementerio de Judizmendi, en Vitoria. Los judíos lo cedieron en 1492 al concejo con la condición de que solo fuera usado como dehesa, para no remover el suelo y respetar así las tumbas, algo que se mantuvo hasta que los judíos de Bayona, la comunidad importante más cercana, cedieron definitivamente el suelo a la capital alavesa en 1952. El ayuntamiento lo convirtió en parque, aunque después de tanto tiempo del cementerio quedaba poco, como se denuncia en AJAMIL, F. J. (2004), "Judimendi, el cementerio judío de Vitoria-Gasteiz. Las causas de su desaparición", en *Estudios de Arqueología Alavesa*, 21. Vitoria: Diputación Foral de Álava, pp. 319-328.

¹⁰⁴⁸ Las piedras tumulares más grandes, invertidas y vaciadas, se podían usar como abrevadero de animales o fuentes públicas. Las rectangulares, como dinteles de puertas y ventanas. RIERA SANS (1998), p. 113.

¹⁰⁴⁹ "... para que durante el dicho tiempo fasta el dicho dia, final del dicho mes de Julio, puedan andar é estar seguros, é puedan vender é trocar é enagenar todos sus bienes muebles é raíces, é disponer libremente á su voluntad". En AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. III, p. 606.

*dichos judíos nin algunos dellos vender las dichas synogas e honsarios e censos e casas e posesiones comunes nin que personas se las conpren*¹⁰⁵⁰.

En otro documento ya mencionado, de diciembre de 1492, la reina Isabel regala la piedra a la catedral de Toledo, a la vez que cede el suelo al concejo toledano:

*... por la presente vos fago merçed e graçia donación pura e perfecta e non reuocable que es dicha entre biuos, para agora e en todo tienpo e siempre jamas, de toda la piedra que ouiere i me pertenesçiere en el honsario de los judíos desa dicha cibdad para los hedifícios i lauores de la dicha iglesia*¹⁰⁵¹.

Poco después, en 1508, el alcalde Alonso Azafrán, a título personal, intentó vender la piedra del cementerio. Entre los compradores aparece el arquitecto Enrique Egas, necesitado de material para unas obras en San Juan de los Reyes, aunque finalmente pidió la devolución del dinero por la mala calidad de la piedra¹⁰⁵². Lacave también hizo referencia a las lápidas reutilizadas de las que se tienen noticia: las de la calle Ropería, Santa Úrsula, corral de don Diego, plazuela del barrio del Rey y calle de la Plata, 9. La mayoría desaparecieron ya de esos lugares, excepto la última, que en la calle de la Plata permanece¹⁰⁵³.

En el cementerio acaban todos, buenos y malos. Con una reflexión del filósofo y poeta Sem Tob de Carrión concluimos este capítulo:

*Eres rico, no te hartas y te tienes por pobre; con tu codicia no te das cuenta de que estás penando para otro, y de lo que tienes tendrás velos para envolver tus huesos y pocos metros de algunos bastos lienzos: lo demás lo heredará alguno que no te ama; para ti quedará solo la mala fama del mal que en tus días hacías y la mala verdad que en la plaza y en tu casa obrabas*¹⁰⁵⁴.

¹⁰⁵⁰ Extraído de LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 542. Hubo casos excepcionales en los que sí se les permitió la venta, como veremos en el capítulo dedicado a las sinagogas.

¹⁰⁵¹ Extraído de LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 548.

¹⁰⁵² “... la qual dicha parte le compré e pagué en dineros contados, e no me salió acepto lo que asy me vendió, por razón de lo qual es obligado a me dar e tomar e pagar todos los maravedis que por la dicha parte del onsario le di e pagué”. En GÓMEZ MENOR (1971), pp. 367-370 y 373-375.

¹⁰⁵³ LACAVE (1992), pp. 307-308.

¹⁰⁵⁴ Extraído de GALÁN (2003), p. 173

5. LAS SINAGOGAS DE TOLEDO Y EL ARTE JUDÍO

5.1. Generalidades

Origen y funciones de la sinagoga – Centro religioso, centro social – Conflicto y usurpación del espacio

5.2. Características formales y condiciones de uso

Estructura e iluminación – Aniconismo y reparto de asientos

5.3. Normativa

5.4. Yacob Albeneh y las sinagogas de Toledo

Al-Harizi y Albeneh – Las diez sinagogas de la *Elegía* – Las otras sinagogas

5.5. Santa María la Blanca y Samuel ha-Leví

Consideraciones previas – Sinagoga de Santa María la Blanca – Sinagoga de Samuel ha-Leví

5.6. El arte judío

¿Existe el arte judío? – A favor de la existencia del arte judío

*Yo veo como arrogante a quien reza en un valle, ya que cuando la persona reza en un sitio protegido el temor al Creador recae sobre ella y su corazón se conmueve*¹⁰⁵⁵.

El Talmud recomienda rezar en un espacio cerrado para sentir más intensamente la presencia (y amenazante vigilancia) de Dios. Los judíos de la Edad Media siguieron la indicación y establecieron un lugar de rezo cubierto siempre que fue posible, desde las sinagogas más grandes y conocidas hasta simples oratorios que no ocupaban más que la habitación de una casa¹⁰⁵⁶.

¹⁰⁵⁵ Talmud Berajot II, cap. 5, 34b.

¹⁰⁵⁶ En Guarda, por ejemplo, encontramos “uma casa de habitação tranformada em casa de oração onde os Judeus se reuniam para orar”. FERRO TAVARES, M^a J. (2014), “A presença judaica em Portugal: o confronto dos vestígios materiais com a documentação escrita”, en *¿Una Sefarad inventada? Los problemas...*, p. 282. Una más completa información sobre el Portugal judío en FERRO TAVARES, M^a J. (2010), *As Judiarias de Portugal*. Lisboa: Clube do Coleccionador dos Correios.

En el capítulo precedente hemos estudiado la judería de Toledo y ahora nos acercaremos a sus sinagogas. Sin ellas, la comprensión de cualquier espacio judío queda incompleta. Hasta nosotros han llegado dos: Santa María la Blanca o sinagoga Mayor y sinagoga del Tránsito o de Samuel ha-Leví. No son dos cualquiera. De ellas dijo Élie Lambert que eran “monumentos únicos” y las situó entre las más bellas construcciones de siempre¹⁰⁵⁷. Siendo muy debatible su posición en una hipotética lista, no cabe duda de que son dos obras de una calidad artística indiscutible, además de testigos de una parte fundamental de la historia de Toledo y del judaísmo medieval. Dos sinagogas simbólicas, en definitiva. Pero no son las únicas. Gracias a la elegía de Yacob Albenah tras los ataques de 1391 sabemos que existieron muchas más. Ocho, aparte de las referidas, aparecen en el poema; pero además hubo otras de las que tenemos constancia y alguna más de las que no quedan restos materiales ni documentales.

Solo con dos sinagogas conservadas el aura de ciudad judía de Toledo, de capital de Sefarad, se extendió por el mundo, gracias a los relatos románticos y pintorescos del siglo XIX y principios del XX y a los estudios rigurosos realizados desde mediados del XX hasta la actualidad; gracias también a la difusión de las fuentes hebreas originales: los autores medievales sentían que los monumentos referidos eran únicos. Actualmente las sinagogas son un símbolo histórico y cultural, pero además un importante reclamo turístico. ¿Y si se hubiesen conservado más? ¿Si quedasen cuatro, cinco...? La ruta por la judería sería mucho más rica, más atractiva, y a Toledo se la conocería, más aún, como la ciudad de las sinagogas¹⁰⁵⁸.

En el presente capítulo nos centraremos en las sinagogas de Toledo, las que están y las que estuvieron; también repasaremos las características básicas de las sinagogas medievales y la normativa que afectó a su construcción, reparación y uso, así como a las referencias textuales más importantes. Como bien sabemos, los judíos necesitaban adaptarse al entorno. ¿Distintas serían sus construcciones, sobre todo en su aspecto externo, si se hubiesen levantado en dominio judío? Quizá. Pero lo que estudiamos a continuación estaba enclavado en territorio *hostil*, cristiano principalmente, y bajo ese condicionante se desarrolla todo el conjunto edificatorio hebreo. Por último, repasaremos el debate acerca de la existencia de un arte propiamente judío, exponiendo algunas de las opiniones de los investigadores más relevantes en ese campo.

¹⁰⁵⁷ LAMBERT, É. (1927), “Les synagogues de Tolède”, en *Revue des Études Juives*, 84. París: Société des études juives, p. 33.

¹⁰⁵⁸ Podemos lamentar que solo haya dos... o alegrarnos de que se hayan conservado dos. Algo que fue difícil, incluso “milagroso”, como escribió Valverde a finales del XIX refiriéndose a la Blanca: “Es un precioso ejemplar de arte árabe, que milagrosamente ha llegado hasta nosotros”. VALVERDE Y ÁLVAREZ (1886), p. 135.

5.1. GENERALIDADES

ORIGEN Y FUNCIONES DE LA SINAGOGA

¿Qué es la sinagoga? En primer lugar, “synoga es do los iudius fazen oraçion”¹⁰⁵⁹. Pero no solo eso. Según Ballet, el templo es también una necesidad existencial:

... todos los diferentes pueblos de la tierra, ya sean Idólatras, ya Judíos, ya Christianos, han convenido siempre en este punto: que es necesario elevar Templos á la Divinidad, y tributarle un culto fijo y determinado¹⁰⁶⁰.

La sinagoga era el núcleo del judaísmo, en todos sus aspectos. En la etimología de la palabra, del griego *synagôguê*, aparece la condición de congregación y asamblea, lo que nos da una pista de su carácter comunitario, algo que es destacado por todos los autores¹⁰⁶¹. Como Monsalvo, que pensaba en la sinagoga como símbolo de la “sociedad global”¹⁰⁶². Su carácter simbólico no pasaba desapercibido a los cristianos, que la elegían como escenario para ceremonias de escarmiento, como se refleja en el *Fuero Real*, cuando se condena la lectura de libros que contradigan los principios cristianos:

*Deffendemos que ningún iudio non sea osado de leer libros ningunos que fablen en su Ley et que sean contra ella pro desfazerla nin de los tener ascondidos. Et si alguno los ouiere o los fallera, quémenlos a la puerta de la sinagoga*¹⁰⁶³.

En los textos sagrados encontramos lo que algunos estudiosos creen una referencia a la necesidad de un sustituto del Templo en la diáspora:

*Así habla Adonay Yahveh: aunque los he alejado entre las naciones y los he dispersado por los países; sin embargo, he venido a servir un poco para ellos de santuario en los países adonde han emigrado*¹⁰⁶⁴.

¿Desde cuándo existe la sinagoga? Difícil respuesta. Para Hachlili es una de las cuestiones más problemáticas de la historia judía¹⁰⁶⁵. Fernández Marcos escribió que

¹⁰⁵⁹ Título 24, ley IV de la séptima de las *Siete Partidas*. SUÁREZ BILBAO (2000), p. 263.

¹⁰⁶⁰ BALLET, F. (1789), *Historia de los templos de los paganos, de los judios y de los christianos*. Madrid: Imprenta de Benito Cano, prefacio, pp. IX-X.

¹⁰⁶¹ Sobre etimología y nomenclatura véase PELÁEZ, J. (1988), *La sinagoga*. Córdoba: El Almendro, pp. 17-19; también DE EPALZA, M. (1997), “Sobre kanisa (iglesia), kanis (sinagoga) y kanisiyya (ruinas religiosas): toponimia y arqueología cristianizadas”, en *Qurtuba. Estudios andalusíes*, 6. Córdoba: Seminario de Estudios Árabes. Facultad de Filosofía y Letras. pp. 49-57.

¹⁰⁶² MONSALVO (1985), p. 44.

¹⁰⁶³ ALFONSO X (1991), libro IV, título II, p. 109.

¹⁰⁶⁴ Ezequiel 11, 16.

“como la mayoría de los orígenes de las instituciones importantes en la antigüedad”, el de la sinagoga permanece envuelto en la penumbra. Durante un tiempo convivió con el templo pero cuando la costumbre del sacrificio decayó se impuso la oración en la sinagoga, lo que supuso una transformación revolucionaria porque permitió celebrar la liturgia en cualquier lugar de la diáspora¹⁰⁶⁶. Peláez, aun con dudas, cree que surgió en el contexto del exilio babilónico y fue llevada a Palestina en el retorno¹⁰⁶⁷. Lo que no admite dudas, según el profesor cordobés, es que “la sinagoga aparece como una institución consolidada desde el siglo I de nuestra era no solamente en Israel, sino también en la diáspora”¹⁰⁶⁸. Según Stemberger, las casas privadas convertidas en centros de reunión “habrían ayudado a los deportados a Babilonia a conservar su identidad judía”. Pero añade que, aunque es lógico este desarrollo de la sinagoga en el exilio, “no hay ninguna prueba directa de ello”, como tampoco las hay de la época posexilica en Jerusalén¹⁰⁶⁹. Para Espinosa, la necesidad de mantener el contacto de los judíos con “su Dios, la tierra de Israel y finalmente, Jerusalén y su Templo” son los factores que explican el triunfo de la sinagoga como centro de la vida judaica. Y continúa explicando que la base de la sinagoga es su concepto de santidad y su forma de manifestarse¹⁰⁷⁰. Uno de los edificios de referencia, subrayado así por muchos historiadores, es la sinagoga de Dura Europos¹⁰⁷¹, del siglo III, que marca el camino no estilístico, sino espiritual y actitudinal de las construcciones religiosas judías, al poner

¹⁰⁶⁵ HACHLILI, R. (2013), *Ancient Synagogues. Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research*. Leiden. Boston: Brill, p. 6.

¹⁰⁶⁶ FERNÁNDEZ MARCOS, N. (1993), “Sinagoga e iglesia primitiva: arquitectura e institución”, en *Sefarad*, 53, 1. Madrid: CSIC, p. 45. Fernández Valbuena lo contó así: “... siéndoles imposible á los judíos reunirse todos en aquella casa llamada con palabra de Jacob *Beth-El*, tuvieron otros lugares destinados á la oración, á las preces litúrgicas y cantos sagrados, ya que no al sacrificio, que era privativo del templo”. FERNÁNDEZ VALBUENA (1908), p. 447.

¹⁰⁶⁷ “Parece ser que esta institución del pueblo hebreo comenzó a existir en la cautividad de Babilonia o después de ella, cuando el pueblo, desprovisto de templo sintió necesidad de seguir reuniéndose para celebrar, orar, estudiar y recordar sus santas tradiciones”, pero, añade que “no hay datos suficientemente claros para poder fijar con exactitud cuando comenzaron a existir las sinagogas en Israel o en la diáspora”. Lo que está claro es que “los textos del Nuevo Testamento documentan suficientemente la existencia de sinagogas en todo el país de Israel a la que Jesús entraba o en la que predicaban los apóstoles. Los Hechos de los Apóstoles dan sobrado testimonio de la existencia de estos lugares de reunión”. PELÁEZ, J. (1987), *De Abraham a Maimónides, I: Los orígenes del pueblo hebreo*. Córdoba: El Almendro, p. 165.

¹⁰⁶⁸ PELÁEZ (1988), p. 29.

¹⁰⁶⁹ STEMBERGER, G. (2011), *El judaísmo clásico. Cultura e historia del periodo rabínico*. Madrid: Trotta, pp. 89-92. Peters también plantea dudas: unos creen que surgió en el exilio, como sustituto del Templo de Jerusalén, pero otros creen que es “una institución de inspiración farisea, creada con una finalidad completamente diferente”. PETERS, F. E. (2007), *Los hijos de Abraham. Judaísmo. Cristianismo. Islam*. Barcelona: Laetters, p. 106.

¹⁰⁷⁰ ESPINOSA, M. Á. (2009), “La sinagoga”, en *Lorca. Luces de Sefarad*, p. 48.

¹⁰⁷¹ BOUTOULLE, M. (2010), “Existe-t-il un art juif?”, en *Connaissance des arts*, 678. París: Les Echos, p. 47.

en consonancia la cuestión práctica (un lugar de congregación) con la simbólica: una religión grande merece grandeza interpretativa y constructiva¹⁰⁷².

La sinagoga era el edificio más importante y para el judío suponía una obligación construirla. Dios, agradecido, lo tendría en cuenta¹⁰⁷³. El Talmud también recuerda que se construye, por encima de todo, para rezar. Pasar cerca y no entrar a rezar es peor que la idolatría:

Rabí lojanán dijo: “Es preferible ir detrás de un león y no detrás de una mujer; detrás de una mujer y no detrás de un ídolo; detrás de un ídolo y no pasar detrás de una sinagoga cuando los miembros de la congregación están rezando y no entrar”¹⁰⁷⁴.

A Ildefonso de Toledo, como expuso en *De virginitate perpetua Sanctae Mariae*, no le agradaba el significado original de la palabra “sinagoga”, que acercaba a los judíos a la condición de animales:

Sinagoga en griego se transcribe por congregación. Y este nombre como propio suyo lo conservó el pueblo judío; de ellos, pues, suele decirse propiamente la sinagoga, aunque también se le ha dicho iglesia. Pero a nuestra congregación nunca llamaron los apóstoles sinagoga, sino siempre Iglesia, bien por distinguir, bien porque entre congregación, a que corresponde sinagoga, y convocatoria, a que corresponde el nombre de Iglesia, hay alguna diferencia; a saber, porque también los animales suelen congregarse, y de ellos decimos propiamente que son los greges; convocar, en cambio, es más bien propio de los racionales, como son los hombres¹⁰⁷⁵.

El texto de Ildefonso nos remite a unas palabras similares de Isidoro en las *Etimologías*, muy críticas con lo que consideraba cerrazón de la sinagoga frente al universalismo de la iglesia:

Iglesia es palabra griega que significa convocación, llamamiento, porque llama así a todas las gentes. Católica significa universal (...) no se limita a una región, como los conventículos de los herejes, sino se extiende por todo el orbe de la tierra¹⁰⁷⁶.

¹⁰⁷² “La integración de los diversos espacios y estancias componentes en un solo complejo que respondiese a las necesidades de la comunidad, lo espacioso de su patio y sobre todo la solución de la Casa de Reunión, caracteriza al edificio como propio de un grupo con la ambición de construir algo apropiado a la grandeza de su fe”. ESPINOSA (1999), p. 114.

¹⁰⁷³ “Todo el que establece un lugar fijo para el rezo, el Dios de Abraham lo ayuda. Y cuando muere, dicen de él: “¡Oh, por la pérdida de este humilde! ¡Oh por la pérdida de este piadoso!”. Talmud Berajot I, cap. 1, 6b.

¹⁰⁷⁴ Talmud Berajot II, cap. 9, 61a. Nadie puede eludir la obligación del rezo: “Todo el que tiene una sinagoga en su ciudad y no entra allí a rezar es considerado un mal vecino”. Es fundamental para la comunidad, beneficia a todos: “Todo el que se ocupa de la Torá y de los actos de bien, y reza en comunidad, lo considero como si me hubiera rescatado a mí y a mis hijos de entre las naciones del mundo”. Talmud Berajot I, cap. 1, 8a.

¹⁰⁷⁵ Extraído de GONZÁLEZ SALINERO (2007), p. 84.

¹⁰⁷⁶ Libro VII, capítulo I. ISIDORO DE SEVILLA (1951), *Etimologías*. Madrid: BAC, p. 189.

La sinagoga como símbolo de todos los males del judaísmo fue una constante en el arte y la cultura cristiana. Conocemos numerosos ejemplos de representaciones figurativas de la sinagoga como una anciana decrepita, con los ojos vendados y una lanza rota, derrotada ante la juventud y el vigor de la iglesia¹⁰⁷⁷.



Detalle de la Sinagoga, en *Cristo bendiciendo*, de Fernando Gallego (Museo del Prado, 1492)

Igualmente la literatura, tanto la popular como la culta, refleja este desprecio. Así se expresa Rodrigo Yáñez en su *Poema de Alfonso oncenso*, de 1348:

*A las sinagogas quemad
con los judios e judías,
e mal ssabado les dad
fasta que venga el Mexias*¹⁰⁷⁸.

Los cristianos desconocían todo lo referente a la sinagoga, tanto el ritual que acogía como su organización, su funcionamiento, incluso su estructura y su mobiliario. Algunos, los más ignorantes, pensaban que no solo era un espacio inquietante y misterioso, sino también terrorífico, donde ocurrían episodios de reminiscencias

¹⁰⁷⁷ Al respecto puede consultarse, entre otros, el ya aludido RODRÍGUEZ BARRAL (2008), *La imagen del judío en la España medieval. El conflicto entre cristianismo y judaísmo en las artes visuales góticas*. El mismo autor trató de forma monográfica la representación de la ceguera en RODRÍGUEZ BARRAL, P. (2007), "Contra caecitatem iudeorum: el tópico de la ceguera de los judíos en la plástica medieval hispana", en *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 12. Madrid: Universidad Complutense, pp. 181-209. Para ahondar en el conflicto en el arte, en toda Europa, puede consultarse CLAMAN, H. N. (2000), *Jewish Images in the Christian Church. Arts as the Mirror of the Jewish-Christian Conflict*. 200-1250. Macon: Mercer University Press.

¹⁰⁷⁸ Extraído de ARBOS, C. (1987), "Judíos y conversos: un tema tópico en la poesía medieval", en VV. AA., *Encuentros en Sefarad*. Ciudad Real: Instituto de Estudios Manchegos, p. 139.

veterotestamentarias, como sacrificios rituales¹⁰⁷⁹. Por otra parte, la sinagoga era considerada por los pensadores más moderados y racionales del cristianismo no la fuente de todos los males ni un contenedor de bestias, sino el cimiento sobre el que se levantaba su iglesia. En un texto del *Breviario de Belleville* se relacionan ambas instituciones de esta manera:

Y es por esto que de la sinagoga, que fue el templo del Antiguo Testamento, y de la iglesia, que es el templo del Nuevo Testamento, hablamos de dos maneras distintas, en su sentido genérico y material y en un sentido preciso y espiritual; yo incluyo ambos sentidos; en efecto, detrás de cada uno aparece una sinagoga material, de la cual el profeta toma una piedra que entrega al apóstol juntamente con la profecía¹⁰⁸⁰.

Despreciada o tolerada por los cristianos, la sinagoga resultó fundamental como sostén del judaísmo en la Edad Media; en la Península, por descontado, como señalan las palabras de Leroy: “les séfarades reçoivent le droit de construire et agrandir cet édifice de prière et de réunion, indispensable à leur existence”¹⁰⁸¹. ¿Cuáles fueron las funciones de la sinagoga? Cantera Burgos indicó cuatro fundamentales¹⁰⁸²:

1. Ante todo, el espacio para el culto religioso.
2. Centro cultural.
3. Sede de las instituciones caritativas y benéficas.
4. Sede de asuntos públicos.

CENTRO RELIGIOSO, CENTRO SOCIAL

Efectivamente, la sinagoga constituía el elemento fundamental en la formación no solo espiritual, sino también personal, de los judíos¹⁰⁸³. Como centro cultural gestionaba la escuela y la biblioteca, la única a la que tenían acceso, restringido, los judíos con

¹⁰⁷⁹ CAMILLE, M. (2000), *El ídolo gótico. Ideología y creación de imágenes en el arte medieval*. Madrid: Akal, p. 191.

¹⁰⁸⁰ La obra, además de los textos, contiene miniaturas de Jean Pucelle, y fue realizada en el primer tercio del siglo XIV. En YARZA, J. (ed.) (1982), *Fuentes y documentos para la historia del arte. Arte medieval II. Románico y Gótico*. Barcelona: Gustavo Gili, pp. 416-417.

Hay autores que destacan no solo la influencia simbólica, sino también la litúrgica de la sinagoga sobre la iglesia: “La Iglesia tiene una deuda tremenda con la sinagoga en la esfera de la liturgia”. FERNÁNDEZ MARCOS (1993), p. 54. Sin embargo, en el terreno arquitectónico, “esta conexión no puede ofrecerse de manera categórica” (p. 56).

¹⁰⁸¹ “Los sefardíes recogen el derecho de construir y engrandecer este edificio de oración y reunión, esencial para su existencia”. LEROY, B. (1991), *L’aventure séfarade. De la péninsule ibérique à la diaspora*. Champs: Flammarion, p. 56.

¹⁰⁸² CANTERA BURGOS (1972), pp. 9-10.

¹⁰⁸³ Y seguía siendo fundamental aunque se abandonara el judaísmo: “El recuerdo nostálgico de la judería en donde pasó su infancia y de los cantos y oraciones sinagogales, entre otras muchas cosas, permanecía inalterable en la mente de algunos conversos. De ahí que la mayoría de ellos siguieran pensando, hablando y actuando como judíos”. MARÍN PADILLA (1981), p. 274.

menos posibilidades¹⁰⁸⁴. A su alrededor se establecían los diferentes edificios para usos sociorreligiosos, como el *miqvé* y el hospital. También funcionaba como punto sobre el que se articulaba el urbanismo de la judería y su configuración jerárquica. Los potentados de la ciudad disponían no solo de asiento en la sinagoga mayor; también, en muchas ocasiones, elegían su residencia cerca de ella¹⁰⁸⁵. Igualmente próximas a la sinagoga se situaban las viviendas particulares de todas las personas implicadas en su funcionamiento, como el escriba, el cantor y el rabino, para que no perdieran mucho tiempo en los desplazamientos¹⁰⁸⁶. Pero también condicionaba la ubicación del resto de los pobladores de la judería pues, como indicó Blumenkranz, el domicilio del judío no podía distar mucho de la sinagoga para no transgredir la restricción talmúdica sobre desplazamientos durante el *sabat*¹⁰⁸⁷. En la literatura religiosa se intenta conciliar la necesidad cultural con la urbanística, respondiendo a cuestiones muy concretas y, en ocasiones, complejas. Por ejemplo, ¿qué ocurre si la sinagoga se levanta sobre una antigua zona de paso? ¿Si tiene dos puertas, se puede seguir utilizando para atajar, u obligatoriamente hay que bordearla? El Talmud da la respuesta:

*El que entra en una sinagoga sin la intención de usarla como atajo, puede usarla como atajo al salir. Rabí Abahu dijo: Si había un camino en ese sitio antes de que se construyera la sinagoga, se permite usarla como atajo*¹⁰⁸⁸.

En la sinagoga cabían asuntos particulares, siempre que afectasen al colectivo; pero sobre todo se significaba como el espacio destinado a asuntos comunales, el lugar donde se reunía la congregación para decidir su presente y su destino¹⁰⁸⁹. En ella se organizaban las asambleas, se realizaba el rezo conjunto y se escuchaban los

¹⁰⁸⁴ BLASCO MARTÍNEZ (2002), p. 123.

¹⁰⁸⁵ "... la sinagoga major és un referent espacial dins la comunitat a diversos nivells: és el lloc de pregèria comunitària (...) i també és el lloc preferit pels rabins de fama y els potentats de la comunitat que no només hi assisteixen, sinó que resideixen al seu entorn, establint un principi de jerarquització espacial". ("... la sinagoga mayor es un referente espacial en la comunidad a diversos niveles: es el lugar de plegaria comunitaria (...) y también es el lugar preferido por los rabinos afamados y los potentados de la comunidad que no solo asisten a ella, sino que residen en su entorno, estableciendo un principio de jerarquización espacial"). RICH, A. (1999), *La comunitat jueva de Barcelona entre 1348 i 1391 a través de la documentació notarial*. Barcelona: Fundació Noguera, p. 62.

¹⁰⁸⁶ "... y los sabidores rabinos que argüido habían con los *ulemas* árabes, ejercitaban su elocuencia en las aljamas de Toledo". ROMERO Y BARROS (1884), p. 237.

¹⁰⁸⁷ BLUMENKRANZ (1960), p. 37.

¹⁰⁸⁸ Talmud Berajot II, cap. 9, 62b.

¹⁰⁸⁹ El poder del grupo podía cubrir las miserias del individuo, como indica Maimónides en la *Mishné Torá*: "Dios escucha siempre la plegaria colectiva. Aunque haya pecadores entre los que oran, Dios jamás rechaza la plegaria de una congregación. Por eso todo hombre debe asociarse a la comunidad, y no ha de decir sus oraciones a solas si puede hacerlo colectivamente". MAIMÓNIDES (1982), p. 48.

El grupo siempre fue mejor considerado en todos los ámbitos: "Esto sucede incluso en el plano de la teoría política (...) confianza en la comunidad, realidad materna y segura; desconfianza por lo singular, realidad precaria e imperfecta, que está desquiciada de la naturaleza de las cosas". GROSSI, P. (1996), *El orden jurídico medieval*. Madrid: Marcial Pons, p. 95.

sermones¹⁰⁹⁰. Maimónides pensaba que las únicas cuentas que debían realizarse en la sinagoga eran las que afectaban a la caja común. También debían evitarse los elogios personales, incluso los dedicados a fallecidos, con la excepción de los que con su esfuerzo beneficiaron al grupo, como los estudiosos de la Torá: su labor complacía a Dios y repercutía en una mejor consideración del pueblo entero¹⁰⁹¹. En ese caso, se podía llevar el cadáver a la sinagoga antes del entierro para que fuera llorado por todos.

En teoría, no existían sinagogas privadas, todas tenían carácter público, aunque podían ser levantadas por fundaciones piadosas o por mecenas, como la de Samuel ha-Leví o la de Ben Zizá¹⁰⁹². En todo caso, cedían su gestión a la comunidad, si no la propiedad completa. En la mayoría de los casos no era un gran mecenas el que sufragaba los gastos, ni se pagaba totalmente con los dineros comunales, pues era casi imposible que la caja común contase con tantos fondos. Recordemos que se llenaba con donativos, diversas tasas y multas¹⁰⁹³, y en el mejor de los casos el fondo común permitía afrontar con solvencia los pagos cotidianos de la aljama. Pero el enorme gasto que suponía la construcción de una sinagoga necesitaba financiación extra. Lo habitual eran las pequeñas aportaciones privadas, para el edificio o los objetos de culto de la liturgia, como los rollos y sus estuches¹⁰⁹⁴. También se podían donar directamente estos objetos, y en muchos casos se permitía que llevaran grabado el nombre del donante.

La sinagoga se utilizaba todo el año, pero en momentos puntuales se intensifica su función de centro de acogida, como cuando “ajunavan ellos el ajuno mayor qellos

¹⁰⁹⁰ Sermones a los que con frecuencia acudían judeoconvertos, convertos e, incluso, cristianos viejos. CARRETE y MORENO KOCH (2001), p. 295. Un asistente declaró que en Cuéllar, a los sermones del rabí Samuel Fazia, iban “muchos christianos así convertos como christianos viejos”. Acudían, especialmente, por curiosidad, “como quien va a ver cosa nueva, como juegos de maestre colar o un avestruz”. En GUTWIRTH, E. (1988), “El gobernador judío ideal: acerca de un sermón inédito de Yosef ibn Shem Tob”, en *Actas del III Congreso Internacional. Encuentro de las tres culturas*, pp. 73-74. Véase también HOROWITZ, C. (1992), “Predicadores, sermones y tratados homiléticos hispanojudíos”, en *El Legado de Sefarad*, pp. 393-408.

¹⁰⁹¹ MAIMÓNIDES (1982), p. 50.

¹⁰⁹² LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 177.

¹⁰⁹³ Así se estipulan algunas de estas tasas en las *taqqanot* de Valladolid: “Acordamos que en todos los qehil-lot de todo el reino de Castilla, guárdeles su Roca y su Salvador, en cada qahal dellas, sean obligados de ordenar e fazer entre ellos donación fija de talmud torah enesta manera: que de cual res mayor que se materia kaser entrellos e pora ellos, que paguen de ella, del talmud torah, cinco maravedis (...) E de cada cantara de vino que es una arroba (...) que paguen de talmud torah tres dineros de cada cantara el cual dicho talmud torah de carne e del vino (...) E cual quiere que fiziere boda, que pague en los días de sus esponsales diez maravedis. E de circuncisión, llegado el ninio al tienpo que deja de ser considerado aborto, que pague de talmud torah diez maravedis”. En MORENO KOCH (1987), pp. 23-25.

¹⁰⁹⁴ También había cofradías que se encargaban de financiar otras necesidades de la sinagoga, como el aceite de las lámparas, los libros litúrgicos o los rollos de la Ley. ASSIS (1992), “Bienestar social...”, pp. 347-351.

llaman Conquepur, que en rromance quyere dezir el ajuno del perdon". En el mismo documento de la Inquisición se describe como, en pleno ayuno, acudían a la sinagoga:

*En esta vigilia enbiavan azeite ala sinoga cada uno segun su facultad y el que tenia el cargo encendia las candelas que tenia las lamparas e otras muchas lamparas que ponían para aquella noche el dia siguiente e salida la estrella ivanse todos a la sinoga descalzos adonde estavan dos oras y mas rezando*¹⁰⁹⁵.

La sinagoga no era un espacio sagrado al estilo de las iglesias cristianas, sino que se sacralizaba con cada uso. Otra diferencia residía en la dirección de la ceremonia: podía realizarse sin rabino¹⁰⁹⁶. Solo se necesitaba que estuviese presente el *minyan* (un grupo de diez adultos). Por tanto, una sinagoga solo era operativa si la usaba una comunidad de, al menos, diez familias. A la vez, esas diez familias estaban obligadas a juntarse para rezar, algo que se reafirma en todas las ordenanzas, como las *taqqanot* de Valladolid de 1432:

*... ordenamos que en cual quier lugar do morasen diez cabezas de familia e dende arriba, que ayan lugar permanente para la oración, o merqueen o alquilen casa por ello, en manera que no dejen de hacer la oración ni siquiera un solo día*¹⁰⁹⁷.

Si no se llegaba a diez familias las necesidades rituales se cubrían con oratorios privados, establecidos en las casas particulares¹⁰⁹⁸. El *minyan* lo debían formar, por descontado, varones. En un manual de la Inquisición leemos que, por muchas mujeres que se juntaran, nunca podrían completar "el número":

*Las mugeres no heran obligadas a cosa alguna de rrezar, ni por ninguna manera se juntaban con los onbres, ni çient mugeres balian para cumplir el numero tanto como un ninio de teta, e las que heran devotas hellas se tenian su camara junta a la sinoga para que estubiesen e un rrabi que les rrezase en rromanze todo lo que en la sinoga se rreçava en hebraico entrellas no avia obligacion de numero*¹⁰⁹⁹.

¹⁰⁹⁵ Y concluía informando de las limitaciones sexuales de ese día: "En aquella noche era cosa vedada y muy defendida tener açcesso a muger". AHN, Inquisición, libro 1254, fol. 153.

¹⁰⁹⁶ "El judaísmo no dispone de una jerarquía, como ocurre en la iglesia cristiana. El rabino es un laico más. La única diferencia presumible sobre el resto de los fieles puede ser su aventajamiento en el conocimiento de la Torah. En el culto de la sinagoga participa como otro fiel más". DEL VALLE, C. (1976), *El mundo judío*. Madrid: UNED, p. 121.

¹⁰⁹⁷ Extraído de MORENO KOCK (1987), p. 33. Formar parte del *minyan* era un honor, reconocido por el Talmud: "Una persona siempre debe despertarse temprano para asistir a la sinagoga, de modo que merezca ser contado dentro de los primeros diez". Talmud Berajot II, cap. 7, 47b.

¹⁰⁹⁸ Donde se llevaban a cabo las plegarias individuales que, como recordó Palomero, también son muy importantes en el judaísmo: "La plegaria se articula en torno a reuniones sinagogaes, pero también se da la oración personal. Gracias a los rabinos se han fijado no solo las oraciones o salmos a recitar en la sinagoga, sino oraciones para la vida cotidiana como la acción de gracias por la comida o las bendiciones que deben recitarse en ocasiones especiales". PALOMERO, S. (2002), "El Judaísmo como modo de vida", en CATALÁ, S., MARTÍ, J. M^a Y GARCÍA PARDO, D. (coords.), *Judaísmo, Sefarad, Israel*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, p. 45.

¹⁰⁹⁹ AHN, Inquisición, libro 1254, fol. 160.

Las mujeres no tenían ningún protagonismo en el culto y debían situarse separadas de los hombres en la sinagoga. La solución más llamativa era el matroneo (la galería en alto), como vemos, por ejemplo, en la sinagoga del Tránsito y Córdoba, en el lado sur¹¹⁰⁰, y posiblemente en Santa María la Blanca y Lorca, en el lado occidental. La galería elevada, sin embargo, no era un recurso factible en muchas construcciones, por lo que la mayoría de las veces se separaban en la misma sala de oración mediante una cortina o celosía, o si no había espacio, en una sala aneja. Lo fundamental era que no hubiese intercambio, no solo físico, sino también visual, entre hombres y mujeres, para extremar el decoro o simplemente para evitar distracciones. Cuando la construcción lo permitía, se abrían diferentes puertas para ambos sexos. La falta de referencias a la separación por sexos en la literatura rabínica más antigua, según algunas teorías citadas por Peláez, no tiene por qué indicar que la separación no existiese; simplemente, las mujeres estarían totalmente excluidas del culto y por lo tanto nada habría que regular al respecto¹¹⁰¹. Evitar el contacto con las mujeres era una de las normas de comportamiento, pero había más, como las dictadas por Maimónides: mantener una conducta seria, no atender las necesidades corporales... y no entrar para protegerse de las inclemencias meteorológicas¹¹⁰². También se alude a reglas de comportamiento en muchos pasajes del Talmud. No es necesario acudir individualmente a la sinagoga, se puede ir acompañado al rezo, pero entonces es conveniente acompasar los ritmos:

*Dos personas que entran a la sinagoga a rezar, y uno se anticipa y acaba de rezar y no espera a su compañero hasta que este termine, y sale de la sinagoga dejándolo solo, le arrojan desde el cielo su rezo en la cara*¹¹⁰³.

¹¹⁰⁰ Peláez cree que la solución estructural de la galería en alto tiene su origen en las sinagogas de oriente próximo: “Con relación a la separación de sexos en las sinagogas, los restos de las sinagogas de Galilea, de corte helenístico y de tipo basilical, confirman la existencia de galerías probablemente para ser ocupadas por mujeres”. PELÁEZ (1988), p. 63.

¹¹⁰¹ Charles Touati escribió lo siguiente: “Il semble donc qu’au temps de Rashi et des tosafistes les femmes ne se rendaient à la synagogue que pour entendre le prédicateur, et que toutes les synagogues ne disposaient pas encore d’une salle séparée pour les femmes, même au XIVE siècle”. (“Parece pues que en el tiempo de Rashi y los tosafistas las mujeres solo iban a la sinagoga para escuchar al predicador, y que no todas las sinagogas disponían todavía de una sala separada para la mujeres, incluso en el siglo XIV”). TOUATI, CH. (1990), *Prophètes, talmudistes, philosophes*. París: Les Éditions du Cerf, p. 21.

¹¹⁰² “... debe evitarse toda conducta frívola, como reírse, bromear o hablar de cosas ociosas. No se ha de comer ni beber en ellas, ni disfrutar de placeres de ninguna clase, ni pasearse en su interior. No se debe entrar en ellas por protegerse del sol o de la lluvia”. MAIMÓNIDES (1982), p. 49. El sabio cordobés coincide con el Talmud: “Nuestros rabinos han enseñado: las sinagogas no deben utilizarse indebidamente: no debe comerse en ellas, ni beberse en ellas, ni ataviarse en ellas, ni evacuar en ellas, ni entrar en ellas en verano por huir del sol o en la estación lluviosa para librarse de las lluvias, ni pronunciar en ellas la oración fúnebre por un particular, sino que en ellas debe leerse la Biblia, estudiar y celebrar funerales públicos”. Talmud Meguilá 28a-b, en ROMANO (1975), p. 400.

¹¹⁰³ Talmud Berajot I, cap. 1, 6a.



Galería de mujeres, sinagoga de Córdoba

CONFLICTO Y USURPACIÓN DEL ESPACIO

En la sinagoga se reunía la comunidad, como ocurría en los atrios de las iglesias cristianas, y se elegían los cargos, se legislaba, se tomaban las resoluciones ejecutivas y se impartía justicia¹¹⁰⁴. Como podemos imaginar, las decisiones adoptadas beneficiaban a unos y perjudicaban a otros. Se establecían los repartos impositivos y se declaraba inocente o culpable a los acusados. Entendemos pues que en la sinagoga la polémica aparecía tan a menudo como los buenos deseos hacia el prójimo. De hecho, toda la normativa aludía a los conflictos y penaba los malos comportamientos dentro del espacio cultural. En las *taqqanot* de Valladolid, por ejemplo, se establecían penas para las agresiones más habituales en la sinagoga, como golpear, abofetear, tirar del pelo o de la barba o amenazar con un arma. En todos los casos, la multa ascendía a doscientos maravedíes. Si se producían heridas, con cuchillos o piedras, trescientos maravedíes¹¹⁰⁵. Las multas eran más altas que las impuestas por los mismos hechos fuera de la sinagoga, porque un lugar especial merecía una vigilancia especial. Igualmente ocurría con los hurtos: llevarse algo de la sinagoga merecía mucho mayor castigo que hacerlo de un domicilio particular, porque se atacaba directamente al corazón de la comunidad. Como ejemplo de comportamientos violentos encontramos lo ocurrido en la sinagoga de Trujillo, cuando el alcalde cristiano acudió a poner paz en una disputa entre facciones judías, que provocaba “çierta questyón e ruydo” pero...

¹¹⁰⁴ También se utilizaba para asuntos tan prácticos como la devolución de objetos perdidos. En el judaísmo era preceptivo anunciar el hallazgo de algún objeto, aunque, como se quejaba Abner de Burgos, el Talmud señala que solo es obligatorio si el objeto pertenece a un judío, no a un gentil. La razón que lo justificaba era que los gentiles tampoco devolvían lo encontrado. DEL VALLE, C. (ed.) (1992), *Polémica judeo-cristiana. Estudios*. Madrid: Aben Ezra Ediciones, p. 97.

¹¹⁰⁵ En MORENO KOCH (1987), p. 35. La violencia en la sinagoga también es penada en las *taqqanot* de Tudela: “Acordó la aljama, guárdela su Roca y su Redentor, acerca de todo judío que tuviere una riña en una de la sinagogas de esta ciudad o en la alcaicería y comenzare a golpear a su prójimo con la mano, que pague al reino 20 sueldos sanchetes (...) Y si saliere sangre por ese golpe que le dio con la mano, pague al reino 50 sueldos sanchetes”. En LACAVE (1998), p. 35.

*... los dichos judíos, en presençia del dicho alcalde e en grand menospreçio de la nuestra justyçia, bolviendo a pelear unos con otros con piedras e espada*¹¹⁰⁶

No solo había que ser respetuoso dentro de la sinagoga. Las formas se debían mantener también al entrar y salir:

*Quien sale de la sinagoga que no dé grandes pasos, ya que da la impresión de alivio y satisfacción por haber salido. Al entrar incluso es una buena acción correr, tal como está dicho: “Corramos a conocer a El Eterno” (Oseas 6:3). Siempre un hombre debe correr a un asunto de leyes, incluso el sábado, tal como está dicho: “En pos de El Eterno irán, Él rugirá como un león” (Oseas 11:10)*¹¹⁰⁷.

Aunque, en definitiva, las reglas de civismo eran las mismas que para los domicilios particulares. ¿Se puede escupir dentro? Por qué no, si así se hace en casa:

*Aprendemos la permisión de escupir en la sinagoga y del uso del zapato, ya que la persona debe comportarse en la sinagoga como en su casa (...) convertirla en un atajo está prohibido, mientras que escupir o usar un zapato está permitido*¹¹⁰⁸.



Cartel publicitario en Ávila

¹¹⁰⁶ Incidente ocurrido en 1491, extraído de REDONDO JARILLO (2010), p. 301. Los cristianos podían, ocasionalmente, provocar disturbios en las sinagogas, como leemos en este documento de 1488 que informa de que en Vitoria “estando los judios en su synoga faziendo oraçion entraron los christianos arreboçados donde estavan las judias e escupirlas e darles de puñadas e coces de tal manera que los dichos judios e judias non osovan estar en su judería nin bevian seguros”. En SUÁREZ FERNÁNDEZ (1964), p. 304.

¹¹⁰⁷ La sinagoga merece respeto no solo cuando se está en su interior; desde fuera, lo merece igualmente: “Todo el que reza detrás de una sinagoga es considerado un malvado, tal como está dicho: “Cercando andan los malos” (Salmos 12:9). No nos referimos sino a aquel que no vuelve su rostro en dirección a la sinagoga”. Talmud Berajot I, cap. 1, 6b.

¹¹⁰⁸ Talmud Berajot II, cap. 9, 63a. Sobre la inconveniencia de escupir en otro espacio encontramos este pasaje en el relato de una guía de viaje del siglo XVIII: en Toledo, “las mugeres son aseadisimas, y lavan los pavimentos enladrillados de las habitaciones casi con la misma freqüencia que los platos. Tienen por mucha porquería el escupir en dichos suelos; pero aún sienten mas que se escupa en los patios, tambien enladrillados, por ser el receptáculo de las aguas llovedizas para sus cisternas; y asi es conducente, que el que vaya á Toledo sepa esto, para no exponerse á algun sonrojo”. PONZ (1787), tomo I, p. 41.

Cuando los judíos abandonaban una sinagoga, voluntariamente o no, la construcción podía aprovecharse. De hecho, una de las costumbres de la religión triunfante era usurpar los restos sagrados de la perdedora¹¹⁰⁹. No siempre se esperaba a que se fueran, como ocurrió en Segovia, donde se consagró al culto cristiano la sinagoga mayor, hoy conocida como iglesia del Corpus, en las primeras décadas del siglo XV¹¹¹⁰. Y no siempre interesaba el edificio; en ocasiones, solo el terreno, como ocurrió en Ávila:

... tomo para nos ciertas sinagogas que tenían en la dicha çibdad, e dis que la una dellas esta junto con el dicho monesterio derribada fecha corral¹¹¹¹.

La ocupación del suelo servía entonces, con más o menos delicadeza, para afirmar la supremacía de la considerada religión verdadera, la cristiana. En una carta de Enrique II, en 1390, el rey explica la forma de proceder del arcediano Martínez de Écija:

... mandava derribar la sinagoga de los judíos de Alcalá de Guadaya... et que... el solar de dicha sinagoga fuese para la fabrica de la Iglesia de Sant Miguel de la dicha villa de Alcalá de Guadaya¹¹¹².

Esa ocupación del lugar sagrado del otro tenía una carga simbólica, evidentemente; pero más, pues no hay que desdeñar su carácter práctico. Así lo entendemos en otro escrito del arcediano de Écija, cuando ordena a los clérigos y sacristanes de Santolalla de la Sierra...

... so pena de excomunión que vista esta mi albalá, ffasta tres oras derroquedes la casa Sinagoga, en que los enemigos de Dios é de la Iglesia, que se llaman Judíos, de ese dho. lugar fassen su idolatría; é los libros é cosas que y oviese, que me los enviedes para que yo faga dellos lo que fuere debido; é la teja, é madera, é lámparas que sean para la obra de nra. Iglesia¹¹¹³.

Muchas sinagogas fueron destruidas o abandonadas tras los ataques de 1391. Un caso especialmente doloroso fue el de Toledo, pero hubo muchos más en la Península, como el de Valencia. En una carta de los jurados de esta ciudad a los de Lérida tras el asalto se explica un milagro producido durante los desmanes:

¹¹⁰⁹ En Toledo sabemos que "... existieron pequeñas mezquitas y numerosos baños, construcciones que en muchos casos siguieron en uso después de la conquista cristiana. Están documentadas hasta doce mezquitas de barrio que fueron convertidas en iglesias, utilizando la consagración como evidente expresión de la idea de 'cristianizar' el espacio de oración". PÉREZ HIGUERA (2000), p. 23.

¹¹¹⁰ BARTOLOMÉ, B. (2012), "La sinagoga Mayor de Segovia y sus propiedades urbanas a comienzos del siglo XV", en *Sefarad*, 72, 1. Madrid: CSIC, pp. 196-201.

¹¹¹¹ Extraído de LEÓN TELLO (1963), p. 106.

¹¹¹² Extraído de GUTWIRTH (2000), p. 118. Un caso paradigmático de ocupación religiosa ocurrió, como ya vimos, en la mezquita mayor de Toledo. El episodio produjo, según Molénat, el éxodo de muchos musulmanes de la ciudad, pues una violación del mayor espacio sagrado una agresión intolerable. MOLÉNAT, J. P. (1992), "Mudéjares et mozarabes à Tolède du XIIe. au XVe. siècles", en *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 63-64, p. 143.

¹¹¹³ Extraído de AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. II., p. 613.

En el mismo instante en que cesó el dicho atropello su sinagoga mayor fue nombrada iglesia de San Cristóbal. No sabemos quién le dio este nombre, pero se cuenta que un judío, al comienzo de dicho asalto, ve en la cima de esta sinagoga a un hombre muy alto, soberbio, con un niño a cuestas, tal como pintan a San Cristóbal¹¹¹⁴.

Una opción cuando se abandonaba voluntariamente una sinagoga era venderla, pero... ¿se consideraba un acto lícito? Depende. Se podía vender si amenazaba ruina o se encontraba muy deteriorada, pero a condición de construir otra¹¹¹⁵. En teoría, la venta debía ser aceptada por todos los propietarios, los que de alguna manera habían financiado su construcción. El problema surgía cuando eran muchos, o cuando residían lejos, porque poner de acuerdo a todos podía alargar excesivamente el proceso. A veces se atajaba el problema estipulando de antemano una persona (el rabino, generalmente) que llegado el caso tomara una decisión sin necesidad de consultar uno a uno a todos los implicados¹¹¹⁶.

Sabemos que los Reyes Católicos prohibieron a los judíos vender sus edificios públicos antes del destierro (“non dexeys nin consyntays a los dichos judíos nin algunos dellos vender nin vendan las dichas synogas”¹¹¹⁷), pero también que hubo excepciones. En 1492 los mismos reyes permitieron a la aljama de Palencia vender su sinagoga para financiar la salida de sus territorios a los judíos sin recursos:

... por manera aquellos pudiesen libremente aprovecharse de lo suyo syn que de ello pusiesedes enbaraço alguno.

Los reyes, además, censuran la actitud del concejo por intentar aprovecharse de la situación:

... lo fezistes con intençion que queredes tomar la dicha synoga, casa e corral para esa çibdad syn darles preçio alguno por ello¹¹¹⁸.

Encontrar comprador resultaba muy complicado, y aun así, como todo aquello de lo que se hubieron de desprender en 1492, lo más que lograron en sus transacciones fue

¹¹¹⁴ Extraído de YARZA (ed.) (1982), pp. 371-372.

¹¹¹⁵ La Misná dice lo siguiente: “No se puede vender una sinagoga a no ser bajo la condición de que, si se quiere, pueda ser devuelta. Esta es la opinión de R. Meír. Los sabios dicen: se puede vender como venta definitiva a excepción de que sea para cuatro usos: para baño, para curtiduría, para piscina de inmersión o para urinario. R. Yehudá dice: se puede vender a título de patio y el comprador hará de ella lo que quiera”. Misná, Meguilá (Rollo de Esther), cap. III, 2.

Sin embargo, cuando los cristianos se hacían con una no tenían restricciones de uso. Así aparece en un documento de 1494, cuando se va poner a la venta la “synoga vieja” tras la salida de los judíos de Toledo: “... a qualquier persona o personas que la compraren para que la aya e goze della e puedan facer della e en ella todo lo que fuere e por bien touieren commo de cosa suya propia auida de justo e derecho título”. LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 610.

¹¹¹⁶ PELÁEZ (1988), p. 58.

¹¹¹⁷ En LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 542.

¹¹¹⁸ Extraído de SUÁREZ FERNÁNDEZ (1964), pp. 411-412. Otro caso documentado fue la venta de la sinagoga de Gerona. El documento de venta, del 2 de julio de 1492, lo encontramos en ROMANO, D. (1988), *Per a una historia de la Girona jueva*. Gerona: Ajuntament de Girona, pp. 239-245.

malvender. Se conoce un caso, el de Pastrana, en que los judíos cedieron la sinagoga y sus locales adyacentes a un monasterio para saldar una deuda¹¹¹⁹. De los edificios y objetos que no pudieron vender se beneficiaron, especialmente, iglesias, monasterios y cofradías, además de los concejos. Unas sinagogas fueron convertidas directamente en iglesias, como la de Calahorra¹¹²⁰, mientras que otras, como la de Lorca, escaparon del uso cristiano, fueron abandonadas y nunca reutilizadas. De algunas se aprovechó lo que se pudo, como ocurrió con las de Talavera. Desde esa ciudad se pidió a González de Mendoza, el arzobispo de Toledo, que se las cedieran para beneficio de la iglesia de Santa María, “que está mal reparada e que la fábrica della no tiene fructos de que se pueda reparar y adereçar”. El arzobispo accedió y además de las sinagogas donó “todos sus corrales e casas antiguas pertenecientes a las dichas sinagogas”¹¹²¹.

Para concluir este epígrafe presentamos el curioso caso de la falsa correspondencia entre los judíos de España y los de Constantinopla, en el que se dan una serie de indicaciones para vengarse de los cristianos por, entre otros asuntos, la destrucción de sinagogas¹¹²². En tiempos de limpieza de sangre, en el siglo XVI, apareció oportunamente este intercambio epistolar datado falsamente a finales del XV, que atestiguaba la maldad de los conversos y justificaba por qué debían ser marginados. En la primera carta, firmada por Chamorra o Chamorro, príncipe de los judíos de España, se pide consejo a los judíos turcos ante los atropellos que sufren: el rey de España los obliga a bautizarse, los cristianos les quitan las tierras, destruyen las sinagogas y los matan. La respuesta, de la que reproducimos un fragmento, la firma Ussuff, príncipe de los judíos de Constantinopla:

A lo que dezis qu’el Rey d’Espanna os haze volver Christianos, que lo hagáis, pues no podeis hazer otro. A lo que dezis que os mandan quitar vuestras haziendas, hazed vuestro hijos mercadores, para que poco a poco les quiten las suyas. A lo que dezis que os quitan las vidas, hazed a vuestros hijos medicos y apotecarios, para que les quiten las suyas. A lo que dezis que os destruyen vuestras Sinagogas, hazed a vuestros hijos clerigos y theologos, para que les destruyan sus templos.

¹¹¹⁹ Para este y más casos véase LEÓN TELLO, P. (1992), “De los bienes judíos, ¿qué se hizo?”, en *Sefarad*, 52, 2. Madrid: CSIC, pp. 449-461.

¹¹²⁰ “El rrey e la Rreyna. Por fazer bien e merced a vos el dean e cabildo de la iglesia catedral de la çibdad de Calahorra por la presente vos fazemos merced e donaçion de la sinoga e casa de oraçion que en la dicha çibdad auian los iudios e iudias della e la dexaron por su yda de nuestros rreynos para que della podays fazer e fagays vna iglesia de la aduocaçion segund que a vos otros bien visto fuere”. En ORTEGA LÓPEZ, Á. y SÁINZ RIPA, E. (2004), *Documentación Calagurritana del siglo XV*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 720-721.

¹¹²¹ En PACHECO JIMÉNEZ, C. (1999-2000), “La comunidad judía de Talavera de la Reina en el siglo XV”, en *Cuaderna. Revista de estudios humanísticos de Talavera y su antigua tierra*, 7-8. Talavera: Colectivo Arrabal, p. 94.

¹¹²² No es el primer caso que presentamos de correspondencia epistolar falsa, recordemos la falsa carta de los judíos toledanos a los jerosimitanos pidiéndoles clemencia con Jesús. AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. I, pp. 501-505.

Un plan perverso, sin duda: infiltrémonos y destruyamos a los cristianos desde dentro. El historiador Isidore Loeb, que estudió el caso, enumeró los errores que encontró en las misivas: Chamorra no era un nombre utilizado entre los judíos¹¹²³; estos no firmaban solo con un nombre, utilizaban siempre el nombre completo y el de su familia; no existía el título de príncipe de los judíos de España, sí el de Castilla; a finales del siglo XV no se usaba el título de rey de España; los judíos de Constantinopla firmaban poniendo el nombre del padre; y aún no existía el título de *nasí* de los judíos en Turquía. Claramente, era un documento creado muchos años después de la expulsión, 20 o 30 según Loeb, para desprestigiar a los conversos¹¹²⁴.



Cartel informativo sobre una sinagoga no conservada, en Segovia

¹¹²³ Encontramos sin embargo “Chamorro” como apodo de un judío expropiado en 1492. En MOTIS, M. Á. (1984), “Estudio de los objetos litúrgicos de las sinagogas zaragozanas embargados por la Corona en el año 1492”, en *Aragón en la Edad Media*, 6. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, p. 248.

¹¹²⁴ LOEB, I. (1887), “La correspondance des Juifs d’Espagne avec ceux de Constantinople”, en *Revue des Études Juives*, 14. París: Société des études juives, pp. 262-276. Antes que Loeb el caso fue presentado por De Castro, en 1847: DE CASTRO (1992), pp. 437-442. Caro Baroja justificó así este episodio: “Nuestro país es uno de los más dados en Europa a interpretaciones de la Historia, en que entran las ideas de conjuración, conspiración, consigna, maquinación general contra él”. CARO BAROJA, J. (1990), *Razas, pueblos y linajes*. Murcia: Universidad de Murcia, pp. 117. También expuesto en AMRAN, R. (2006), “Calumnias y falsificación histórica: dos casos de correspondencia apócrifa relacionadas con judíos hispanos durante el medievo”, en *Cahiers d’études hispaniques médiévales*, 29. Lyon: Ens Éditions, pp. 317-326.

La idea de la conspiración judía para dominar la humanidad, como sabemos, perduró y perdura. En la portada de una edición española de 1963 sobre los protocolos de los sabios de Sion el subtítulo es: “Plan: destruir la cristiandad, esclavizar la humanidad”, y en la ilustración un crucificado es sometido por una serpiente tricéfala. Sus cabezas representan el judaísmo, el estado de Israel y el comunismo. COHN, N. (1967), *Histoire d’un mythe. La Conspiration juive et les Protocoles des Sages de Sion*. París: Gallimard, il. 18.

5.2. CARACTERÍSTICAS FORMALES Y CONDICIONES DE USO

ESTRUCTURA E ILUMINACIÓN

Uno de los aspectos más destacables de las sinagogas medievales hispanas, y de las europeas en general, era el contraste entre el exterior, poco llamativo, y el interior, suntuoso en la medida de lo posible¹¹²⁵. Así lo entendió Dominique Jarrasé, para quien la belleza de los interiores de las sinagogas hispanas hace lamentar que subsistan tan pocas¹¹²⁶. Los grupos de judíos en cada población solían ser reducidos, lo que explica que las sinagogas fueran pequeñas, aunque Cecil Roth añadió una razón más: “la envidia de los gentiles”, refiriéndose a la dificultad de los judíos para mostrar de manera llamativa sus logros, del tipo que fueran, en un entorno hostil¹¹²⁷. No les convenía lucir buenas prendas, según se desprende de la normativa, y tampoco levantar edificios ostentosos, porque los cristianos podrían interpretarlo como una provocación. Todo repercute en el aspecto de las construcciones que, según Espinosa, perdían por tal causa parte de su esencia¹¹²⁸. Pero también son pequeñas porque no hay necesidad legal de que sean grandes. Cualquier espacio con paredes y algo de luz natural podía convertirse en sinagoga. La fuerza espiritual se conseguía con el uso, no con una estructura, por bien armada que fuera. Encontramos dos últimas razones para explicar el reducido tamaño de las sinagogas. La primera, el factor operativo. En una judería pequeña no había duda, pues solo habría una sinagoga; pero en una judería extensa era más práctico varias pequeñas que una grande. La otra razón, la económica. Muchas veces se trataba de una simple cuestión de presupuesto y no se levantaban grandes porque no había dinero para pagar el suelo, los permisos, los materiales, los arquitectos y los obreros.

¹¹²⁵ Como los judíos nunca tuvieron el poder político en Europa, solo podían mostrar su grandeza a través de las sinagogas. ROMERO CASTELLÓ, E. (1998), “Arte ceremonial judío”, en *El legado material hispanojudío*, p. 117.

¹¹²⁶ “La somptuosité des synagogues espagnoles fait regretter qu’il subsiste si peu, somptuosité d’ailleurs toute intérieure, car, selon un contraste qui semble le signe de la condition juive jusqu’à l’émancipation, l’extérieur sans caractère ne laisse jamais deviner la splendeur de l’ornementation interne”. (“La suntuosidad de las sinagogas españolas hace lamentar que subsistan tan pocas, suntuosidad por otra parte interior porque, según un contraste que parece el signo de la condición judía hasta la emancipación, el exterior sobrio no deja adivinar el esplendor de la ornamentación interna”). JARRASÉ, D. (1995), “Les synagogues: la communauté assemblée”, en *L’art juif*, p. 168.

¹¹²⁷ “El edificio era generalmente modesto; a veces consistía solo en una habitación destinada a ese efecto en la casa de un magnate de la comuna, y rara vez podía calificarse de monumental. Existían muchas razones para esto. Una era la envidia de los gentiles; otra, la pequeñez de la comunidad judía”. ROTH, C. (1965), p. 133.

¹¹²⁸ Al acatar la imposición la comunidad acaba “desdibujando y neutralizando el aspecto de la sinagoga”. ESPINOSA (2009), p. 63.



La Ermita de los judíos, en Burgohondo (Ávila), una de tantas supuestas sinagogas que hay en España.



Patio de entrada a la sinagoga Mayor de Segovia

En principio la sinagoga debía quedar elevada, más que cualquier edificio de la villa. Pero al levantarse en lugares donde otra religión dominaba, donde se les prohibía construir alto, donde en ningún caso podían superar en altura a las iglesias y donde no les interesaba destacar, optaron por levantar sinagogas no muy elevadas¹¹²⁹. O al menos, que no lo parecieran. La solución, como se aprecia muy bien en la sinagoga

¹¹²⁹ Hasta el punto de que a veces no se distinguían de los edificios circundantes, como percibió Jarrasé en Toledo. JARRASSÉ, D. (2001), *Synagogues. Une architecture de l'identité juive*. París: Adam Biro, p. 52.

mayor de Segovia, fue construir por debajo del nivel del suelo, para conseguir una altura considerable sin que se apreciase desde fuera¹¹³⁰.

Por el mismo motivo, no llamar la atención, los materiales suntuosos y la decoración más trabajada la dejaban para el interior. Otto Czekelius, en su estudio de 1931, pensaba que la austeridad fue la causa de que muchas sinagogas hispanas hubiesen sido tardíamente descubiertas porque, debido a la fantasía popular, se buscaban “edificios lujosos que correspondiesen a la numerosa población hebrea y a sus riquezas fabulosas”¹¹³¹, y los templos hebreos no lo parecían. Una interpretación algo simplista, pero que enlaza con el asentado mito del judío rico y poderoso.

La estructura del edificio no necesitaba responder a un prototipo especial. Las plantas más utilizadas eran basilicales y rectangulares. En mayor o menor medida, su tipología se adecuaba al entorno¹¹³². La tradición historiográfica dicta que se orientaban hacia Jerusalén, aunque Riera Sans no acepte esta unanimidad de criterio pues cree que es una afirmación basada en una visión sesgada y desmentida por la realidad¹¹³³. Orientada o no, en la pared más importante se situaba el *hejal*, el nicho para cobijar los rollos de la Torá y que cobrará tanta relevancia en sinagogas como el Tránsito. El *Sefer Torá* se guardaba en el *aron ha-kodes* (arca) y se ocultaba tras la *parojet* (cortina)¹¹³⁴. En origen, el arca no contaba con un lugar determinado en la sinagoga, pero la costumbre de situarla en el *hejal* se acabó imponiendo.

¹¹³⁰ Algo que además puede encontrar justificación en las escrituras: “Una persona no debe pararse sobre una silla, ni sobre un escabel, ni sobre un sitio elevado y rezar, sino en un sitio bajo y rezar, tal como está dicho: ‘Desde las profundidades te invoqué, El Eterno’ (Salmos 130:1)”. Talmud Berajot I, cap. 1, 10b.

¹¹³¹ CZEKELIUS, O. (1931), “Antiguas sinagogas españolas”, en *Arquitectura. Revista oficial de la Sociedad Central de Arquitectos*, 150. Madrid: Sociedad Central de Arquitectos, p. 331.

¹¹³² No obstante, algún elemento característico podemos extraer de las sinagogas peninsulares, según Espinosa: “La principal característica de las sinagogas sefardíes respecto al resto de las comunidades será la ordenación espacial de los elementos que participan e integran su esquema litúrgico. El juego de líneas de los interiores sefardíes es esencialmente mediterráneo y clásico, por más que parezca que clasicismo y Judaísmo puedan estar reñidos”. ESPINOSA (1999), p. 140. Czekelius quiso ver también algunos elementos comunes en las sinagogas hispanas, como el techo artesonado, las paredes cubiertas en la parte baja con un zócalo de azulejos y la decoración en yeso y estuco policromado, así como lo sencillo de su cuerpo y lo reducido de sus dimensiones. CZEKELIUS (1931), pp. 332 y 334.

¹¹³³ “La pretesa orientació de les sinagogues, de totes les sinagogues, incloses les medievals, és una afirmació apriorística, desmentida per la realitat”. (“La pretendida orientación de las sinagogas, de todas las sinagogas, incluso las medievales, es una afirmación apriorística, desmentida por la realidad”). Riera cree que detrás de la implantada teoría puede haber una razón ideológica, como la que nubló al padre Fita a la hora de describir la sinagoga de Córdoba. RIERA SANS, J. (2006), *Els poders públics i les sinagogues. Segles XIII-XV*. Girona: Patronat Call de Girona, pp. 194-195. La descripción aludida la encontramos en FITA, F. (1884), “La sinagoga de Córdoba”, en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 5, 6. Madrid: Real Academia de la Historia, pp. 361-399.

¹¹³⁴ “Y pondrás en el Arca el Testimonio que te daré”. Éxodo, 25,16. “Entonces trasladó el Arca al Tabernáculo, colocó el velo a modo de telón y cubrió así el Arca del Testimonio, conforme Yahveh había mandado a Moisés”. Éxodo 40, 21.



Arca de Módena (Musée d'art et d'histoire du Judaïsme, París, 1472)



La estructura se mantuvo en los siglos posteriores.
Hejal de la sinagoga de Sabbioneta (siglo XIX)

El rollo sagrado y sus estuches eran las piezas ceremoniales más valiosas de la sinagoga, tanto simbólica como monetariamente¹¹³⁵. El desarrollo artístico de este tipo de objetos tuvo mucho recorrido, justificado por Romero y Macías en dos razones: la vida enclaustrada de las comunidades judías en la diáspora y la reticencia rabínica hacia las artes plásticas¹¹³⁶.

El templo solía tener un atrio con fines litúrgicos, donde se dejaba el calzado los días de ayuno o las ramas en el *sukot*. Pero también con fines sociales. Se utilizaba, por ejemplo, para algunas reuniones o para acoger fieles de paso si la aljama no contaba con un lugar determinado para ello. Resultaba conveniente que la puerta no comunicase directamente con la sala de oración, sino con algún espacio intermedio, un patio donde se establecía una transición entre la vida mundana y la ceremonial, como ocurría en las sinagogas de Segovia y Córdoba, por ejemplo. La puerta, por otra parte, era modesta en tamaño y presencia. Recordemos que, al contrario que en el

¹¹³⁵ Para Stern, “el *Sefer Torah* había pasado ya a ser, ante todo, un objeto litúrgico (...) No era un libro en sentido ordinario del término. En cuanto que rollo ritual, estaba sujeto a una serie de normas que no solo gobernaban su producción, sino también su uso y manipulación (...) Un rollo de la Torah de gran formato era un objeto extraordinariamente caro”. STERN. D. (2012), “Una introducción a la historia de la Biblia hebrea en Sefarad”, en VV. AA., *Biblias de Sefarad*. Madrid: Biblioteca Nacional, p. 54.

¹¹³⁶ ROMERO CASTELLÓ, E. y MACÍAS, U. (2005), *Los judíos de Europa*. Madrid: Alianza, p. 199. En las páginas siguientes hacen referencia a objetos litúrgicos como la *menorá*, la funda de los rollos sagrados (*mapá*), los adornos en los extremos de los bastidores (*kéter* o corona, *rominim* o granadas y *tapuhim* o manzanas), el puntero con el que se evita tocar y contaminar el texto (*yad*), el cuerno (*sofar*), el depósito (*guenizá*) para textos litúrgicos inservibles pero sagrados y cartas y otros documentos relacionados con la comunidad, y objetos ceremoniales caseros, como la como la *mezuzá*, la *hanukiyá* (lámpara de *hanuka*) y el *meguilá* (libro de Ester, en un rollo). También puede consultarse en el cap. IV, “Les accessoires de la prière”, en COHEN, KAPLOUN y POSNER (1985), pp. 59-74. Para elementos muebles de la sinagoga y su relación con el culto véase BANGO, I. (2002), “Muebles y objetos de la sinagoga”, en *Memoria de Sefarad*, pp. 173-180. También ESPINOSA (1999), pp. 98-104. Y para profundizar en la liturgia puede consultarse el capítulo “El culto sinagogal”, en PELÁEZ (1988), pp. 67-99; y COHEN, S., KAPLOUN, U. y POSNER, R. (1985), *La prière juive*. París: Consistoire Israélite de Paris.

cristianismo, solo la usaban para entrar y salir, no la necesitaban como soporte escultórico, ni la utilizaban para ceremoniales en los que las grandes tallas tuvieran que traspasar el vano. La sala de oración recibía luz natural, pero a través de ventanas pequeñas y elevadas. Por varios motivos: para no ser vistos desde fuera, para impedir que los cristianos se mofaran o arrojasen piedras y para evitar distracciones de los propios judíos en el momento de la liturgia. Los vanos tan reducidos también impedían que escapase el sonido, porque una de las razones por las que se podía cerrar una sinagoga era por importunar a los vecinos cristianos con los rezos y cantos. Pero había algo más que la simple molestia sonora, y es que entre las autoridades eclesiásticas nunca dejó de considerarse un peligro el proselitismo judío. Escuchar sus oraciones podía atraer a los cristianos más simples a quienes podían embaucar con su “pestífera conversación”¹¹³⁷. En la literatura bíblica y rabínica encontramos numerosas referencias a la relación de la luz con la liturgia. Por ejemplo, el Talmud niega la eficacia del rezo en penumbra:

*Una persona no debe rezar excepto en una casa con ventanas, tal como está dicho: “Y tenía las ventanas abiertas en su planta superior, en dirección a Jerusalén, y tres veces al día se prosternaba y rezaba” (Daniel 6:11)*¹¹³⁸.

Encontramos esta bella alabanza a la luz natural en una de las obras más interesantes de la literatura hispano-hebrea, *Tahkemoní*, de Al-Harizi. En una disputa poética entre un joven y un anciano, este inventa una metáfora para referirse al sol:

*Es un árbol fresco,
que florece en los cielos
y llegan hasta la tierra sus ramas*¹¹³⁹.

Las autoridades aljámicas vigilaban el desarrollo urbanístico alrededor de la sinagoga. Prohibían que se levantaran paredes cerca, para no disminuir la claridad del templo y su entorno. Como podemos imaginar, la norma se hacía de difícil cumplimiento en lugares como Toledo, donde quedaba tan poco espacio en las zonas residenciales. Pero aun controlando este detalle, la luz natural resultaba insuficiente, por lo que se debía recurrir a la artificial¹¹⁴⁰. Las lámparas se antojaban imprescindibles en la sinagoga, y

¹¹³⁷ El autor de la primera historia de Toledo, Pedro de Alcocer, colocaba entre los logros de los Reyes Católicos el haber eliminado el peligro moro y judío, con estos argumentos: “... la gran diligencia que estos Catholicos reyes pusieron en echar de sus reynos a todos los Moros y Iudios que de mucho tiempo antes en ellos avia que fue causa para que muchos dellos recebiessen el sancto Baptismo la qual obra fue tan sancta y provechosa, que ninguna avia que mas lo fuesse, por el manifiesto daño que su pestifera conversacion acarreo en estos reinos, y causara mas si con el tienpo no se atajara, echandolos dellos”. DE ALCOCER (1973), lib. primero, cap. 117, fol. 97.

¹¹³⁸ Talmud Berajot II, cap. 5, 34b.

¹¹³⁹ AL-HARIZI (1988), p. 233.

¹¹⁴⁰ Espinosa contó que la sinagoga se hunde en la penumbra, “de ahí la enorme importancia de la iluminación artificial para la construcción cerrada. Este edificio no es “un camino de la luz”, es un “pozo de luz”; idea esta, a menudo reforzada por el reducido espacio que la conforma”. ESPINOSA, M. Á.

ahí es donde el gran símbolo del judaísmo, la menorá, cobra protagonismo¹¹⁴¹. El candelabro de siete brazos estaba presente en diversos puntos de la sinagoga. Se consideraba que la luz alumbraba el espacio físico, pero también las ideas y la conciencia, por lo que una, al menos (*ner tamid*, luz eterna), debía estar siempre encendida: “Dispondrá las lámparas sobre el candelabro de oro puro, delante de Yahveh, continuamente”¹¹⁴². Al-Harizi, en la obra comentada, presenta también en la pugna de sus poetas una serie de alabanzas a la luz artificial:

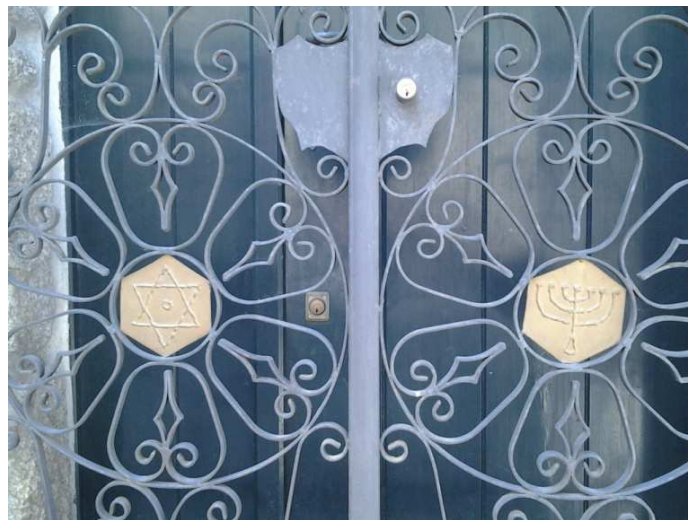
El joven habló luego de la lámpara:

*¡Qué preciosa es la luz ardiente
que persigue con ardor las huestes de las tinieblas!
Abrasa sus dardos para destruir.
En todo su entorno esparce la luz*

(...)

El anciano prosiguió:

*Cuando una lámpara se alza su luz
parece una lengua de fuego
que se funde*¹¹⁴³.



Menorá en una verja de Ribadavia (Orense)

(1995), “Los conceptos estéticos y la arquitectura de los judíos”, en *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, 26. Granada: Universidad de Granada, p. 483.

¹¹⁴¹ “Harás también un candelabro de oro puro; a cincel estará trabajado el candelabro, lo mismo su pie y su fuste; sus cálices, sus bulbos y sus flores formarán un cuerpo con aquel. Seis brazos saldrán de sus costados, tres brazos del candelabro por un lado, y tres lados del candelabro por el lado segundo”. Éxodo 25, 31-32. Un buen repertorio de las menorás aparecidas en la decoración antigua (mosaico, escultura, pintura) podemos consultar en el cap. 6, “Jewish symbols”, en HACHLILI (2013), pp. 285-388.

¹¹⁴² Levítico 24, 4.

¹¹⁴³ AL-HARIZI (1988), pp. 232-233.



Menorá en la tienda llamada “Sepharad Shop”, en Toledo

Al-Harizi comparte la idea extendida entre los teóricos del judaísmo medieval, reflejada en sus construcciones, según la cual la luz debe formar parte intrínseca de la creación, debe ser protagonista, no únicamente un elemento que facilite la visión de la materia inanimada.

ANICONISMO Y REPARTO DE ASIENTOS

La luz no era solo necesaria para seguir la liturgia, sino también para contemplar todos los elementos decorativos del templo. Dentro de la sinagoga nos podíamos encontrar con espacios modestos, sin pretensiones artísticas, aunque las que han soportado el paso del tiempo conservan una decoración nada inocua. Su característica más llamativa es la falta de figuración humana. Sobre la decoración anicónica se ha discutido extensamente y la teoría más extendida sitúa su origen en una interpretación estricta que los sabios hicieron de los textos sagrados, aunque en ningún caso estaba prohibida¹¹⁴⁴. Aun así, escritos contra las imágenes encontramos en muchos textos. Por ejemplo, en la *Mishné Torá* de Maimónides:

¹¹⁴⁴ “... sería erróneo interpretar a los judíos del Antiguo Testamento o a sus herederos medievales como un grupo anicónico o antivisual, ya que no les horrorizaba la idea de que la presencia sobrenatural pudiera habitar en un objeto material”. CAMILLE (2000), p. 184.

*Todo el que erige una estatua debe ser castigado con pena de azotes. Lo mismo se aplica a la piedra con imágenes mencionada en la Torá, aunque uno se prosterne ante ella en honor al Eterno. Igualmente debe ser castigado*¹¹⁴⁵.

Contó Stemberger que los rabinos se opusieron en un principio a la representación con imágenes pero cedieron a la opinión mayoritaria: lo peligroso no eran las imágenes en sí, solo si daban pie a la idolatría¹¹⁴⁶. Las imágenes, aunque de manera puntual y sin una continuidad clara, aparecieron en las sinagogas desde los primeros tiempos, como en las de Naarán, Bet Alfa y Dura Europos¹¹⁴⁷, pero su utilización decayó, según el autor austriaco, cuando el judaísmo entró en contacto con la iconoclastia islámica y cristiana de los siglos VIII y IX¹¹⁴⁸. Romero y Macías mantenían una opinión similar y escribieron que los rabinos de la Antigüedad habían sido más permisivos, pero la influencia del islam y el ascetismo cristiano les volvió reticentes a la representación figurativa¹¹⁴⁹. También influyó, para Pereda, su dispersión: “la diáspora obstaculizó la formación de una cultura figurativa importante”¹¹⁵⁰. No obstante, los artistas judíos continuaron produciendo imágenes, pero de manera muy residual y con mucho cuidado de no traspasar la barrera que separaba la decoración de la adoración, algo que tanto criticaban del cristianismo:

Dejemos a los cristianos que sigan confundidos, ya que ellos también adoran imágenes esculpidas y se deleitan con sus ídolos: porque de hecho, a veces representan a su

¹¹⁴⁵ MAIMÓNIDES (1982), p. 33. Al respecto puede consultarse también STAROBINSKI-SAFRAN, E. (2009), “La conception maïmonidienne du refus de l’idolâtrie”, en IANCU-AGOU, D. y NICOLAS, É. (eds.), *Des Tibbonides à Maïmonide. Rayonnement des Juifs andalous en pays d’Oc médiéval*. París: Les Éditions du Cerf, pp. 169-189. Comienza con esta frase: “La lutte contre l’idolâtrie pénètre toute la pensée, toute l’oeuvre de Maïmonide” (“La lucha contra la idolatría está presente en todo el pensamiento y toda la obra de Maimónides”).

¹¹⁴⁶ STEMBERGER (2011), p. 219. Así se advierte en las escrituras: “No te fabricarás escultura ni imagen alguna de lo que existe en los cielos por arriba o de lo que existe en la tierra por abajo, o de lo que hay en las aguas bajo la tierra. No te postrarás ante ellas ni las servirás”. Éxodo 20, 4-5. El problema también preocupó a los cristianos en muchos momentos: “Se trataba de establecer en qué medida, cuándo y cómo el cristiano que utilizaba imágenes en sus devociones religiosas, incurría realmente en el pecado de idolatría”. PEREDA (2007), p. 67.

¹¹⁴⁷ Sobre la decoración de esta sinagoga puede consultarse FIGUERAS, P. (1996), “Las pinturas murales de la sinagoga de Dura Europos a la luz de la polémica judeo-cristiana”, en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 96. Madrid: Universidad Autónoma, pp. 207-219. La autora cree que el programa iconográfico es la respuesta rabínica a algunas de las controversias surgidas en las disputas iniciales entre judíos y cristianos sobre los temas bíblicos comunes. También véase SED-RAJNA, G. (1995), “Les peintures murales de Doura-Europos: la Bible en images”, en SED-RAJNA, G. (dir.), *L’art juif*. París: Citadelles et Mazenod, pp. 114-128. Sobre Bet Alfa y Naarán véase HACHLILI (2013), pp. 254-265.

¹¹⁴⁸ STEMBERGER (2011), pp. 219-232. En todo caso, según Shenkar, la prohibición no se mantuvo firme, sino que conoció “une fluctuante histoire” con momentos más rígidos y otros más laxos. SHENKAR, N. (1996), *L’art juif et la Kabbale*. París: Nil, p. 16. Igualmente opina Pereda: PEREDA (2007), pp. 68-69.

¹¹⁴⁹ ROMERO CASTELLÓ y MACÍAS (2005), p. 187.

¹¹⁵⁰ PEREDA, F. (2002), “El debate sobre la imagen en la España del siglo XV: judíos, cristianos y conversos”, en *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 14. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, p. 64.

*propio Dios clavado en los brazos de una cruz, colgando miserablemente y adoran esta visión horrible*¹¹⁵¹.

Como los judíos no creaban imágenes, los cristianos les fabricaron una: la sinagoga. ¿Para qué? Para destruirla. Según Camille, fue ideada como “una anti-imagen, un pseudoídolo, con el propósito específico de ser derribada en el momento de la Crucifixión”¹¹⁵², como vemos habitualmente en la representación de este tema. El nuevo tiempo, representado por la iglesia, derriba a la decrepita sinagoga.

Otro elemento básico para el desarrollo de la liturgia sinagoga era la *bimah*, desde donde se leían los textos y desde donde cantaba el *jazán*¹¹⁵³. Además del uso religioso, la *bimah* se empleaba para los grandes anuncios colectivos, como el nombramiento público de un cargo importante, el fallecimiento de algún prohombre o la notificación de un *herem*. Su estructura podía ser desde una ligera plataforma con atril para apoyar los rollos hasta entramados complejos, grandes y muy ornados. En todo caso, convenía que estuviera elevada y en un lugar desde donde la transmisión del sonido fuera fluida: lo fundamental no era su relación visual con los fieles, sino la acústica¹¹⁵⁴. También resultaba fundamental que estuviera bien iluminada porque el lector debía seguir un texto palabra por palabra y no convenía que se confundiese¹¹⁵⁵. Los fieles, por su parte, debían atender al máximo la lectura, hasta el punto de que estaba prohibida cualquier conversación, incluidas las religiosas:

*Él leyó en el Libro, en la plaza que hay delante de la Puerta del Agua, desde el alba al mediodía, en presencia de los hombres, las mujeres y de todos los capaces de entender. Los oídos del pueblo estaban atentos al Libro de la Ley*¹¹⁵⁶.

¹¹⁵¹ *Controversia con un judío*, de Gibert Crispin, abad de Westminster, de 1093. Extraído de CAMILLE (2000), p. 193. Fue una disputa real, según Blumenkranz: “Le Dialogus de Gilbert Crispin est la consignation assez fidèle d’un dialogue réel”. Sobre este episodio (p. 15) y otras controversias véase BLUMENKRANZ, B. (1954), *Altercatio aeccliesie contra synagogam. Texte inédit du Xe siècle*. Estrasburgo: Palais de l’université.

¹¹⁵² CAMILLE (2000), p. 195.

¹¹⁵³ A De Assas le llamaron la atención “dos inscripciones hebráicas colocadas en la parte inferior de la cabecera del templo, á uno y otro lado del sitio en que se hallaba el púlpito en el que los rabinos leían la Thora”. DE ASSAS (1848), “Iglesia del Tránsito”, artículo I. Un estudio interesante sobre la *bimah* lo encontramos en NARKISS, B. (1992), “The heikal, bimah and teivar in sephardi synagogues”, en *Jewish Art. Journal of the Center for Jewish Art*, vol 18: *Sepharad*, pp. 30-47. Sobre el cantor de una sinagoga hay un interesante capítulo en *Tahkemoní*, AL-HARIZI (1988), pp. 193-198.

¹¹⁵⁴ En 1491 hay un conflicto entre judíos de Trujillo por la construcción de una escalera nueva para “sobir a decir por ella la Atora”. Algunos protestan porque aún sirve la antigua y sería un gasto innecesario y obtienen un dictamen favorable: “... Abrahen Seneor, juez mayor de las aljamas de los judios destos nuestros reinos e señorios, el qual como tal juez mayor dellas e por virutd de los poderes que para ello tienen de nos dis que dio un su mandamiento contra todos aquellos judios que avian seydo en faser e mandar fase la dicha escalera para que non descendiesen nin subiesen por ella la Tora, salvo por la escalera por donde antes solian sobir e decir”. En SUÁREZ FERNÁNDEZ (1964), pp. 375-376.

¹¹⁵⁵ “Quien rezaba y se equivocó, es un mal signo para él. Y si es el conductor del rezo, es un mal signo para quien lo envió, es decir, la congregación”. Talmud Berajot II, 34b.

¹¹⁵⁶ Nehemías 8, 3.

La *bimah* podía ser móvil o fija, y ninguna norma dictaba en qué zona de la sinagoga debía situarse. Su colocación fue en origen, como la disposición de los asientos, muy variada, pues dependía de la distribución de los fieles. Se colocaba en el centro de la sala de oración o en las paredes del fondo. El *hejal* era la parte más importante de la sinagoga, estructural y simbólicamente, pero la *bimah* se convertía en la estructura fundamental durante la liturgia. Entre ambos se formaba una línea imaginaria sobre la que se articulaban los distintos elementos móviles de la sinagoga. Todo ello determinaba el funcionamiento de la ceremonia, a la que se adaptaban las miradas y el ritmo interno de los fieles. Los asistentes al culto se distribuían de diversa manera, según el lugar y la época. En los territorios de la Península controlados por los musulmanes se extendió la tradición, siguiendo la costumbre de las mezquitas, de sentarse en el suelo, mientras que en la zona cristiana se utilizaban asientos. Nos lo confirma Maimónides en la *Mishné Torá*:

*Es costumbre en los judíos de España, África del Norte, Babilonia y Eretz-Israel, encender lámparas en las sinagogas y tender esteras en el suelo para sentarse. En los países cristianos suelen sentarse en sillas*¹¹⁵⁷.

En las sinagogas más antiguas los asientos consistían en bancos de piedra, corridos, adosados a las paredes. La disposición de los asientos determinaba el lugar desde donde se dirigía la liturgia. En este primer caso se realizaba desde el centro de la sala, por lo que la *bimah* no se colocaba delante del *hejal*. Esta disposición tenía la ventaja de que los asistentes se veían unos a otros y la sensación de integración grupal era mayor. Pero también un problema, y es que se aprovechaba peor el espacio ya que nadie podía colocarse delante de los bancos, de pie, porque impedían la visión de los que estaban sentados, ni tampoco detrás, porque no había hueco. Aunque el banco corrido aún se mantuvo en sinagogas medievales, como la de Lorca¹¹⁵⁸, como solución más eficaz se fue imponiendo el uso de filas de bancos alineados de cara al *hejal*. De todas formas, aunque en la liturgia religiosa cada fiel disponía de su sitio, en asambleas comunitarias en las que se dirimían asuntos importantes la asistencia era masiva y muchos se veían obligados a permanecer de pie, independientemente de la disposición de los bancos.

El reparto de los asientos es un indicador excepcional para conocer algunas de las claves de las relaciones sociales y jerarquías de las aljamas. Su asignación no era baladí,

¹¹⁵⁷ MAIMÓNIDES (1982), p. 49. Mesulam de Volterra, un judío ya mencionado que viajó hacia Tierra Santa en 1481, confirma en su relato la falta de bancos en las sinagogas de Alejandría: “Y su costumbre es como la costumbre de los ismaelitas en el vestir; y en la sinagoga se sientan sobre el suelo, no llevan calzados y no entran en la sinagoga con zapatos, sino con calcetines”. En MAGDALENA (1987), p. 51.

¹¹⁵⁸ Para todo lo relacionado con la sinagoga de Lorca puede verse, entre otros, PUJANTE, A. (2005), “La sinagoga del castillo de Lorca (Murcia)”, en *Verdolay*: revista del Museo de Arqueología de Murcia, 9. Murcia: Museo de Murcia, pp. 293-320; y el catálogo de la exposición celebrada en el Museo Arqueológico de Murcia: VV. AA. (2009), *Lorca. Luces de Sefarad*. Murcia: Tres fronteras.

sino un tema muy serio, igual que el respeto al reparto: quien ocupara un asiento no asignado podía recibir una pena severa¹¹⁵⁹. Había asientos de dos tipos, libres y privados. Los primeros abundaban en las peores ubicaciones y en los templos menos importantes, mientras que encontramos más de los segundos en las mejores sinagogas y en los sitios con mejor visión. El varón que poseía un asiento propio solía tener también un lugar para su mujer en la sinagoga, en el espacio reservado para ellas. Los niños, sin asientos propios, podían quedarse a los pies del padre, sentados en sus rodillas, o de pie, en algún lugar donde no perjudicasen la visión de otros fieles. Los ancianos importantes ocupaban asientos especiales, excepcionalmente de cara a la asamblea. La buena disposición, confortabilidad y visibilidad del asiento se lograba con dinero, poder e influencia, y reflejaba el elevado estatus del poseedor. Los asientos más cercanos al *hejal* de la sinagoga mayor de la judería se convertían en los más preciados y, por lo tanto, los más difíciles de conseguir¹¹⁶⁰. El reparto se realizaba al construirse la sinagoga y algunos asientos se podían reservar para visitantes importantes¹¹⁶¹. Las personalidades de la aljama y los que financiaban la sinagoga, que solían ser los mismos, escogían primero, pero necesitaban dinero suficiente para costearse las buenas plazas. En ocasiones las peticiones superaban las posibilidades de reparto y la gestión de la lista, por lo tanto, se convertía en fuente de poder y, seguramente, de corruptelas. Los asientos comprados se conservaban en propiedad y las familias los mantenían a través de herencias. Además, se compraban a otros propietarios, que podían venderlos en momentos de apuro financiero. También se ofrecían como dote de boda o prenda por un préstamo. Si alguien moría sin descendencia su asiento pasaba a la comunidad, que lo ponía a la venta, teniendo preferencia en la compra los propietarios de asientos vecinos. Algunos los adquirían con fines especulativos, para revenderlos o alquilarlos a precios que en ocasiones, por elevados, provocaban las quejas de otros fieles, que no podían acudir a los rezos importantes sabiendo que quedaban asientos vacíos en la sinagoga¹¹⁶². Cuando, por cualquier causa, se despejaba algún espacio, se ocupaba con más bancos¹¹⁶³. A veces la

¹¹⁵⁹ MOTIS, M. Á. (1998), *La aljama judía de Jaca en el siglo XV*. Huesca: Ayuntamiento, p. 191.

¹¹⁶⁰ La obsesión por los buenos puestos es criticada desde el cristianismo, utilizando, por ejemplo, el siguiente pasaje de los evangelios: “Hacen todas sus obras para que los vean los hombres, pues ensanchan sus filacterias y amplían las franjas de sus mantos; son amigos del primer puesto en los banquetes y de los primeros asientos en las sinagogas, de los saludos en las plazas y de que los hombres los llamen Rabi”. Mateo 23, 5-7.

¹¹⁶¹ A un viajero le ceden un buen sitio en una sinagoga de El Cairo por ser importante, por ser “rico en más de 100.000 ducados”, algo que le reportó numerosos elogios en su visita. En MAGDALENA (1987), p. 61.

¹¹⁶² MAGDALENA, J. R. (2003), “Aspectos de la vida de los judíos valencianos reflejados en los “respuesta” de rabí Yisshaq ben Seset Perfet, en LÓPEZ ÁLVAREZ, A. M^a e IZQUIERDO, R. (coords.), *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, p. 151. En el mercadeo de estos asientos podían intervenir también cristianos. MOTIS (1998), p. 191.

¹¹⁶³ Cantera Burgos presentó la concesión en 1347 de Pedro IV de Aragón a un judío de Zaragoza para que construyera dos asientos preferentes. También otro sobre la construcción de bancos para la zona de mujeres en Huesca, en 1456: “... fazer en la dicha sinoga a la redonda de aquella, banquos o respaldos e guardapols berdugados... e assi mesmo dos bancos debaxo la tribuna de la dita

aljama tomaba la decisión de colocar más aunque no se hubiese despajado ningún espacio previamente, simplemente estrechando los pasillos o reduciendo la distancia entre asientos. Estas maniobras recaudatorias provocaban la protesta de los afectados por pérdida de visibilidad e incomodidad en el paso. Conocemos una consulta realizada al sabio Ben Seset Perfet a raíz de algunas modificaciones proyectadas para la sinagoga de Játiva. Los propietarios afectados amenazan con alzar sus bancos si se colocan otros delante, a lo que se les responde que no necesitan elevarlos pues “quien va a rezar no va a mirar al aire” sino a “apaciguar su ánimo”, y no necesitan una visión nítida¹¹⁶⁴. En otra consulta al sabio aragonés referente a la estrechez de paso leemos lo siguiente:

... la aljama quería agregar más asientos dentro de la sinagoga, en un lugar libre que hay, y venderlos a los particulares, de lo que vendría beneficio económico para la aljama y asimismo la mayoría de los fieles volvería a la sinagoga ocupando los asientos adicionales. Pero aquel potentado se queja alegando que (tal proyecto) estrechará el paso hacia sus asientos y aunque hubiese pasadizo, sería más estrecho que el actual. Y me has preguntado si la razón la tiene él o la aljama, ya que la sinagoga es de todos y no se puede vender¹¹⁶⁵.

La distribución de los asientos, en definitiva, se convertía en un elemento más de distinción entre ricos y pobres. La judería, aun con su funcionamiento particular, era un núcleo social más y sus relaciones clasistas se establecían como en el resto de grupos religiosos. Los mejores asientos en la sinagoga importante pertenecían a las buenas familias, que los conservaban para siempre. Al menos hasta que perdían su condición de “buenas”. Esta presencia en la sinagoga se sumaba a otros indicadores sociales, como el protagonismo adquirido en las celebraciones, la participación en las lecturas e incluso la elección del personal de la sinagoga, incluido el rabino¹¹⁶⁶. No era algo exclusivo del judaísmo hispano. En el diario del viaje de R. Moseh Basola, en el primer cuarto del siglo XVI, leemos que en una sinagoga de Jerusalén se vende “cada sábado” del año, y quien lo adquiere se lo apropia para siempre. El comprador se asegura el derecho de encender las velas, elegir la oración y los lectores y recordar públicamente a sus difuntos, ese sábado concreto¹¹⁶⁷. La distinción interclasista, bien visible, era un elemento intrínseco a la sociedad medieval, y las gentes de las juderías se adaptaban a esos parámetros. Los conflictos sinagogales los resolvía la propia aljama, creando incluso comités especiales, aunque en ocasiones superaban a las autoridades propias y obligaban a intervenir a las cristianas. Así ocurrió en Segovia, cuando el alcalde tuvo que arbitrar un conflicto entre la familia de Abraham Memé y los representados por Yoçé Çulema a causa de “un asiento de una sylla en la sinoga de

sinoga, allí do los ditos priores le asignaran... y también harán bancos para un patio que hay junto a la cámara de las mujeres”. En CANTERA BURGOS (1984), pp., 189 y 230.

¹¹⁶⁴ En MAGDALENA (2003), pp. 152-153.

¹¹⁶⁵ Extraído de MAGDALENA (2003), p. 151.

¹¹⁶⁶ BLASCO MARTÍNEZ, A. (2003), “Las sinagogas de Aragón: datos de los últimos diez años”, en LÓPEZ ÁLVAREZ e IZQUIERDO (coords.), pp. 221-222.

¹¹⁶⁷ MAGDALENA (1987), p. 210.

la çibdad”. En contra de lo que parecía habitual, “non ovo feridas nin lysiones algunas”¹¹⁶⁸.

5.3. NORMATIVA

Las sinagogas hispanas, como espacios públicos, requerían de los oportunos permisos de construcción, uso, mantenimiento y reparación, para lo cual debían pagar tasas a los poderes cristianos¹¹⁶⁹. El permiso de obra se obtenía con dificultades, porque dependía de varias autoridades, que decidían con arreglo a una la ley que, en ocasiones, era interpretable, y podían poner trabas de todo tipo. Influyó igualmente la opinión de los expertos religiosos, que por norma general se oponían a la construcción de templos no cristianos¹¹⁷⁰. También dependía de factores coyunturales y si el momento era problemático (crisis económica, guerra, etc.) cualquier permiso resultaba más difícil. La documentación al respecto aparece ya desde los tiempos visigodos. En los concilios de Toledo y en el *Breviario* de Alarico, a finales del siglo V, se dictaron normas restrictivas para las minorías en muchos campos; entre otros, la construcción de sinagogas¹¹⁷¹. Hubo otros reyes, como Witerico a principios del VII, que permitieron abiertamente la construcción de nuevos templos judíos. No conocemos ninguna referencia explícita a Toledo, ni en esta época ni en la islámica, aunque no parece que la normativa fuera restrictiva. Sí conocemos que tras la conquista cristiana los reyes, como Alfonso VII, fueron permisivos con los templos judíos. Como sabemos, necesitaban repobladores y los judíos eran tan bienvenidos como los demás, por lo que había que facilitarles, en la medida de lo posible, la estancia¹¹⁷². Sin embargo, la nota predominante a partir de mediados del XIII, en Toledo y Castilla en general, fue la presión sobre todos los aspectos de la vida judía, incluida el ritual. Y no era solo interno, el acoso llegaba también de fuera. En la bula de

¹¹⁶⁸ En MORENO KOCH (2003), “La judería y sinagogas de Segovia”, en LÓPEZ ÁLVAREZ e IZQUIERDO (coords.), pp. 382-396.

¹¹⁶⁹ El destino de las sinagogas era comunitario, como las murallas, las iglesias, los mercados y el resto de elementos públicos de la ciudad. Los espacios públicos judíos también entraban en este grupo, y la autoridad regulaba la construcción de sus edificios, sobre todo las sinagogas. RIERA SANS (2006), p. 21. Sobre normativa en Europa véase BLUMENKRANZ (1960), pp. 309-314.

¹¹⁷⁰ ASSIS, Y. T. (1992), “Synagogues in medieval Spain”, en *Jewish Art. Journal of the Center for Jewish Art*, vol 18: *Sepharad*, p. 9.

¹¹⁷¹ Las restricciones llegaban también desde Europa. El papa Gregorio Magno (600) prohibió la construcción de nuevas sinagogas: “Judaeos novas non patitur erigere sinagogas”, en FITA (1884), p. 362.

¹¹⁷² Mientras que en Castilla el antijudaísmo aún no se había desarrollado con fuerza, en Europa los vientos soplaban intensamente en esa dirección. El papa Alejandro III, en 1180, prohíbe la construcción de sinagogas, aunque permite la reparación de las ruinosas. En FITA (1884), p. 362.

Inocencio IV (1250) sobre la construcción de una sinagoga en Córdoba leemos lo siguiente:

*... según supimos, los judíos de la ciudad de Córdoba intentan temerariamente construir de nuevo cierta Sinagoga de excesiva altura, con grave escándalo de los fieles de Cristo y perjuicio de la Iglesia cordobesa*¹¹⁷³.

En las *Siete Partidas* se prohíbe levantar sinagogas, aunque se consiente reparar las existentes:

Synoga es do los iudius fazen oraçion, e tal cosa commo esta non pueden fazer nueva mente en ninguno lugar de nuestro sennorio a menos de nuestro mandado, pero las que auian antigua mente si acaesçiesse que se derribasen puedenlas fazer e renouar en aquel suelo mesmo (...) E la synoga que de otra guisa fuesse fecha deuen la perder e ser dela ygleisa mayor del lugar donde la fizieren.

Al mismo tiempo, se reconoce su valor sagrado y se prohíbe la profanación:

*E porque la synoga es cosa do se foa el nonbre de dios, defendemos que ningund cristiano non sea osado dela quebrantar ni de sacar e de ni de tomar alguna cosa por fuerça (...) Otrosy defendemos que los cristianos non metan ay bestia ni posen en ella ni fagan embargo alos iudios mientras que ay estuuieren, fagiendo su oraçion segund su ley*¹¹⁷⁴.

En el concilio de Zamora, de 1313, se intenta frenar lo que se considera una ostentación intolerable:

*Lo onçeno es que tornen las sinagogas, alzadas et ennobleçidas de nuevo, al estado en que fueron fechas primeramente, daqui fastal día de Pásqua Maior de Resurreçion, primera que viene*¹¹⁷⁵.

No perdamos de vista que los judíos, y todas sus posesiones comunales, eran propiedad de la corona. Pero la iglesia siempre intentó entrometerse, apelando a diversas razones; por ejemplo, que los judíos invocaban a Dios en sus templos, y en asuntos celestiales debían ser ellos, los representantes de la divinidad, los que decidieran. Los reyes no cedieron su control y, aunque atendían las peticiones, no siempre aceptaron los requerimientos papales o sinodales. Algunos, como Alfonso XI, Pedro I y más tarde Juan II, fueron flexibles respecto a la construcción de templos judíos. Otros lo habían sido antes, como Fernando III, que permitió la reconversión de mezquitas en sinagogas tras la conquista de Sevilla. Como ya conocemos, en tiempos de Pedro I la construcción de la sinagoga de Samuel ha-Leví contravino la normativa

¹¹⁷³ Extraído de AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. I, p. 556.

¹¹⁷⁴ Séptima partida, título XXIV, ley IV. Extraído de SUÁREZ BILBAO (2000), p. 263.

¹¹⁷⁵ Extraído de AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), vol. II, p. 564.

vigente¹¹⁷⁶. Y no se trató de una sinagoga cualquiera. Además de su grandeza artística, bien perceptible, presenta singularmente escudos de Castilla y León en el muro oriental. El espacio más sagrado de la mejor sinagoga del momento liga este edificio al mundo en el que se inscribe.

Las leyes de apartamiento de Catalina de Lancaster, de 1412, también tuvieron su repercusión respecto a los edificios comunales de los judíos, aunque no se mencionan expresamente las sinagogas. Sí encontramos referencias en la bula *Ex si Doctores gentium*, de 1415, donde el papa Benedicto XIII prohibía las construcciones y reparaciones:

... está prohibido á los judíos fabricar Sinagogas y ampliar ó engrandecer las antiguas y las más recientes; y ellos no obstante, segun llegamos á saber, en diversas partes del mundo no sólo las construyen de nuevo, sino que amplían las antiguas con fábricas muy más preciosas, violando muchas veces, con servil audacia, los anteriores decretos.

Solo permitía una sinagoga en las villas cristianas, por lo que habría que derribar las sobrantes. Lo curioso es la indicación para decidir qué sinagoga se mantendría en pie:

Donde solo hubiere una Sinagoga, si no fuere preciosa, no se cerrará, sin embargo: donde hubiere dos o más, se dejará una sola de las menos bellas¹¹⁷⁷.

La bula, aunque no es original en el tratamiento de este asunto, nos informa de que las dimensiones y la estética preocupaban mucho¹¹⁷⁸. ¿Por considerarlo una provocación, por su poder de atracción? Como en otros aspectos ya vistos (indumentaria, relaciones personales, apartamiento) la reiteración prohibitiva indica que las restricciones no se llevaban a la práctica con mucho empeño. No solamente era difícil adaptar una normativa general a la situación particular de una localidad: derribar lo ya construido, conservar solo una sinagoga para una comunidad numerosa, resultaba muy problemático, pues las necesidades cultuales debían ser atendidas. Pero además, aunque se decidiera observar la normativa, llevarla a la práctica requería cierta organización y la participación de oficiales y trabajadores del concejo cuya voluntad, como indicó Riera Sans, se podía condicionar con cierta facilidad: “Proclives al

¹¹⁷⁶ Quizá el permiso tuvo como fin resarcir a los judíos de los sufrimientos vividos: “Según parece, la construcción fue consecuencia del saqueo de la judería de 1355 por los partidarios de don Enrique de Trastámara”. PÉREZ HIGUERA, M^a T. (1992), “Sinagoga del Tránsito”, en VV. AA, *Arquitecturas de Toledo, vol. 1: Del romano al gótico*. Toledo: Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, p. 383.

¹¹⁷⁷ Extraído de AMADOR DE LOS RÍOS (1984), vol. II, pp. 637-638.

¹¹⁷⁸ En 1377 la esposa de Enrique II, Juana, decreta la incautación de la sinagoga de Valencia de don Juan, porque pasó de ser “una casa de oracion, pequenna” a un edificio mucho más llamativo: “feciéronla mucho mayor et mas noble et mas preciosa que de primero era, et de mucho mayor valor que la parrocha do era situada”. Las autoridades tuvieron cierta clemencia y permitieron “á los dichos judíos que sacasen de la dicha sinagoga las lámparas, et las toras, et las otras cosas que tenian en la dicha sinagoga; ca ellos dixieron quelles non ponian embargo alguno en ello”. En FITA (1884), p. 380.

soborno, las autoridades encontraban fácilmente un pretexto para salvar el escollo legal”¹¹⁷⁹.

En una carta de 1450 Juan II protege algunos privilegios de los judíos, como los de uso y conservación de sus templos:

*E porque mejor puedan reconosçer sus errores, que puedan oyr con los christianos en estudio solamente leçión de santa theología e que puedan tener como tyenen sus sygnogas e escuelas que tyenen fechas a reparar e reformar las antiguas, e que puedan aver lugares non sagrados [sic] para sus sepolturas según su costumbre e queremos que puedan gosar libremente de todos e cada vno de los preuillejos, graçias e conçesyones e indultos otorgados, asy por la sede apostólica como por los reyes e príncipes e sennores*¹¹⁸⁰.

En estos años el problema converso se alzó entre las máximas preocupaciones de las autoridades y la sinagoga se convirtió en el lugar donde las malas influencias mosaicas actuaban para impedir la sincera entrada de los conversos en su nuevo círculo religioso¹¹⁸¹. Por lo tanto, el uso de los templos, no solo su construcción o mantenimiento, debía ser vigilado. Ya no importaba únicamente lo que se veía desde fuera, sino también lo que ocurría dentro. En las cortes de Madrigal de 1476 se decretó el apartamiento de los judíos y algunos concejos ordenaron su reubicación en otros lugares de la villa, aunque se les consentía que levantaran sinagogas en su nuevo espacio:

*E si en los lugares donde ansi les sennalaren no touieren los judios sinogas o los moros mesquitas, mandamos alas personas que assi disputaremos para ello, que eso mismo dentro delos tales circuitos les sennalen otros tantos e tamannos suelos e cosas para en que fagan los judios sinogas e los moros mesquitas quantas touieren en los logares que dexaren*¹¹⁸².

Las cortes de Toledo de 1480 confirmaron las restricciones de Madrigal y se aplicaron, en líneas generales, con mayor dureza. Y la última prohibición conocida, según vimos en capítulos precedentes, aludía a la posible venta de las sinagogas por parte de los judíos antes de su partida en 1492:

... et agora nos somos ynformados que los dichos judíos para se yr, venden las dichas synogas e onsarios e censos e posesyones, casas e otras cosas comunes que tyenen e

¹¹⁷⁹ RIERA SANS (1998), p. 106.

¹¹⁸⁰ Extraído de CASTAÑO (1995), p. 197.

¹¹⁸¹ “Dado que los inquisidores creían que la presencia de judíos y de sinagogas actuaba como un incentivo para judaizar, convicción que contaba con una amplia justificación (puesto que la coexistencia de culturas en muchas ciudades alentaba a los cristianos conversos a seguir con las costumbres judías, bajo el supuesto de que las mismas no invalidaban la creencia católica), comenzaron a presionar para separar a las dos comunidades religiosas sin exigir realmente la supresión del judaísmo”. KAMEN, H. (1992), “La expulsión: finalidad y consecuencias”, en KEDOURIE, E. (ed.), *Los judíos de España*. Barcelona: Crítica, p. 76.

¹¹⁸² Extraído de SUÁREZ BILBAO (2000), p. 413.

*que son de las aljamas e non de personas particulares, lo qual diz que non pueden faser por las dichas synogas aver seydo ya diputadas para el seruiçio de Dios*¹¹⁸³.

También vimos que hubo excepciones y en algunos casos se permitió la venta. Pero la idea general era impedirla, y para que quedase claro, los Reyes Católicos ordenan en el mismo documento que la prohibición fuera pregonada para que nadie “pueda pretender ynorançia”.

5.4. YACOB ALBENEH Y LAS SINAGOGAS DE TOLEDO

AL-HARIZI Y ALBENEH

Para el estudio de las sinagogas de Toledo nos encontramos con un gran problema: solo quedan dos¹¹⁸⁴. Muy distintas, al menos formalmente. Y además representan casos especiales, pues son sinagogas de un tamaño considerable, de gran riqueza artística y con un marcado carácter simbólico, situadas en el núcleo central de la judería, con una consideración social más elevada que las de las zonas periféricas y que acogían, seguramente, a un público más exclusivo. Todo apunta a que ambas fueron levantadas en el siglo XIV. Pero antes, ya desde tiempo visigodos, existieron otras cuya riqueza artística, a pesar de nuestro desconocimiento, no podemos minusvalorar. O quizá precisamente por ese desconocimiento. ¿Y si hubo alguna superior? Yehuda al-Harizi escribió en *Tahkemoní*, antes de la construcción de la Blanca y el Tránsito, que las sinagogas de Toledo eran de una gran belleza¹¹⁸⁵. No tenemos los conocimientos de Al-Harizi pero sí otros que nos plantean más dudas. Si en Toledo hubo más de diez sinagogas, de consideración social y nivel artístico desigual, con cientos de años de diferencia en su construcción y levantadas en momentos históricos muy distintos... ¿qué conclusiones generales podemos extraer de su estudio? Todas, como es lógico, sirvieron a la misma causa. Todas tuvieron un final trágico: abandono, destrucción o conversión. Con mayor o menor pretensión artística, la sobriedad y la austeridad es su

¹¹⁸³ Extraído de LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 542. Sobre el destino de los rollos de la Torá, cubiertas, paños sagrados, etc., véase un buen ejemplo en el ya aludido MOTIS (1984), “Estudio de los objetos litúrgicos de las sinagogas zaragozanas embargados por la Corona en el año 1492”.

¹¹⁸⁴ Pocas más en la Península: “De las escasas sinagogas medievales conservadas en la Península Ibérica sólo cinco han llegado hasta nosotros en un estado aceptable para su estudio (...) Dichas sinagogas, reconvertidas en iglesias, son la de Córdoba, también conocida como ermita de San Crispín, las toledanas de Santa María la Blanca y de Nuestra Señora del Tránsito, la lusitana de Tomar y la iglesia del Corpus Christi de Segovia”. RUIZ SOUZA (2002), p. 225.

¹¹⁸⁵ Al-Harizi no da un número determinado de sinagogas, como ya aclaró Kayserling, en contra del criterio de Graetz. KAYSERLING, M. (1899), “La treizième synagogue de Tolède”, en *Revue des Études Juives*, 38. París: Société des études juives, p. 142.

nota distintiva, al menos exteriormente. Son piedras colocadas unas encima de otras por manos muy distintas, pero que forman parte de edificios con un uso y un espíritu común, y que representan una época fundamental de la historia de Toledo. El conocido trabajo de Élie Lambert sobre las sinagogas, escrito hace casi 90 años, comienza alabando la grandeza de la ciudad, un lugar como pocos en el mundo, donde los judíos alcanzaron gran prosperidad¹¹⁸⁶. En su obra fundamental publicada en 1955, *Sinagogas españolas*, Cantera Burgos elogiaba de esta manera tan sentida a los templos hebreos de Toledo:

No existe ciudad de España, ni aun conocemos otra en el mundo medieval, de la cual poseamos noticias más copiosas, e incluso más valiosos restos, para acreditar su singular riqueza en templos israelitas¹¹⁸⁷.

Volvamos a *Tahkemoní*, escrita a principios del siglo XIII, la que para Navarro es, “sin lugar a dudas, la obra cumbre de la narrativa hispano-hebrea medieval”¹¹⁸⁸. En sus elogios a la ciudad de Toledo, Al-Harizi se detiene significativamente en los templos:

*¡Cuántas sinagogas hay en ella de belleza incomparable! Allí toda alma alaba al Señor. En su medio habita una congregación, de semilla santa, que tiene como ornamento la justicia, numerosa como las plantas del campo*¹¹⁸⁹.

Recalcamos que todavía no estaban construidas las dos sinagogas que conocemos, y Al-Harizi no era precisamente un autor mediocre. Podemos pensar que si habló de tanta belleza, aun teniendo en cuenta la hipérbole descriptiva a la que nos tienen tan acostumbrados los autores medievales, esa belleza fue real¹¹⁹⁰. Por tanto, entendemos

¹¹⁸⁶ “Il est peu de pays où les Juifs aient jamais joui d’une aussi grande prospérité qu’en Espagne au moyen âge; et plus que dans toute autre ville de la péninsule hispanique, c’est à Tolède qu’ils ont été particulièrement nombreux et considérés”. (“Hay pocos países en lo que los judíos hayan disfrutado de tanta prosperidad como en España en la Edad Media; y más que en cualquier otra ciudad de la península hispánica, es en Toledo donde fueron particularmente numerosos y considerados”). LAMBERT (1927), p. 15.

¹¹⁸⁷ CANTERA BURGOS (1984), p. 35.

¹¹⁸⁸ NAVARRO, Á. (2000), “¿Qué importancia tuvo la producción literaria de los judíos en al-Andalus y en la España cristiana?”, en SÁENZ-BADILLOS (dir.), *Judíos entre árabes y cristianos*. Córdoba: El Almendro, p. 66. La obra de Al-Harizi no es solo una buena fuente para trabajos como este: su nivel literario es elevadísimo, aunque por carencias de conocimiento en su campo no nos atrevemos a suscribir la afirmación de Navarro. Para profundizar en el autor véase SADAN, J. (2002), “Un intellectuel juif au confluent de deux cultures. Yehuda al-Harizi et sa biographie arabe”, en VV. AA., *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 105-151; y SALVATIERRA, A. (2010), “Yehudah Al-Harizi y la literatura sapiencial hebrea (ss. XII-XIII)”, en *MEAH. Sección de hebreo*, 59. Granada: Universidad de Granada, pp. 279-295.

¹¹⁸⁹ AL-HARIZI (1988), p. 287.

¹¹⁹⁰ Mostramos una muestra más de excesos narrativos. El judío Mesulam de Volterra calcula los habitantes de El Cairo: “Y juraría que si fuese posible poner juntas a Roma, Venecia, Milán, Padua, Florencia y otras cuatro ciudades próximas a ellas, entre todas no alcanzarían en la cantidad total de riquezas y gentes a la mitad de El Cairo. Y eso es cierto, pues El Cairo está dividido en 24.000 barrios (...) Cada barrio tiene 30.000 propietarios de casas”. Si calculamos 5 habitantes por cada casa, el total es ¡3.600 millones de habitantes! En MAGDALENA (1987), p. 55.

que entre las sinagogas del siglo XIII y anteriores hubo ejemplos de altísimo nivel artístico.

La obra de Al-Harizi se adelanta a otra de las obras referenciales sobre las sinagogas de Toledo y, para nuestro trabajo, la más importante: *Elegía a los mártires de Toledo*, de Yacob Albeneh¹¹⁹¹. Las palabras de Lambert (“est un document de première importance”) están más que justificadas, el poema es la llave para entrar a las sinagogas toledanas¹¹⁹². Como ya vimos en el capítulo dedicado a la historia de la aljama, en la *Elegía* de Albeneh se narran los asesinatos y la destrucción del patrimonio judío en los ataques de 1391. Con un tono emotivo y desgarrador ofrece un relato pormenorizado gracias al cual conocemos cómo se sufrió el asalto y cuáles fueron sus consecuencias. Existen dos versiones del poema. La segunda, encontrada por Roth, presenta muchos cambios respecto a la primera, de Neubauer. Está dedicada especialmente a lo acontecido en Toledo y ofrece minuciosos detalles sobre los saqueos. Añade algunos versos, en el último de los cuales se lee el nombre de Albeneh¹¹⁹³:

*Una amarga elegía entono
pues no hay en mi boca respuesta.
Pues el tiempo del bien se ha cambiado en mal.
Por sus lamentaciones yo me aflijo,
palabras de Jacob Ibn Albeneh.*

La referencia a las sinagogas comienza en la estrofa 32 del poema:

*¡Ay de las sinagogas
trocadadas en ruina
donde han anidado milanos y buitres
pues partieron los hijos de Israel!*¹¹⁹⁴

¹¹⁹¹ Para seguir el poema hemos empleado preferentemente, como ya mencionamos, a SANZ VALDIVIESO, R. (1984), “La elegía ‘Adat Yesurun sobre las persecuciones de Toledo del año 1391’”, en *El Olivo*, 20. Madrid: Centro de Estudios Judeo Cristianos, pp. 133-155, donde aparece el poema completo. También se puede seguir en los fragmentos de Cantera Burgos en *Sinagogas españolas* (pp. 35-55). Encontramos además de las de Albeneh otras referencias poéticas a sinagogas destruidas en 1391, como esta de Yeheil ben Aser, que no alude a un lugar concreto: “La sabiduría de sus sabios / con ello se consumió y terminó. / La Torá que constituía su gloria / fue humillada y ultrajada, / convertida y transformada / en muladar de los pies. / Asimismo la sinagoga / fue destruida y devastada”; o esta otra de Simon ben Duran: “Las sinagogas / profanadas / por la plegaria del enemigo y la voz del sacerdote gentil”. En DEL VALLE, ROTH y SCHIPPERS (2011), pp. 82 y 88.

¹¹⁹² “C’est un document de première importance, la pièce capitale dont on doit avant tout tenir compte si l’on veut identifier avec quelque certitude les synagogues qui existent encore à Tolède”. (“Es un documento de primera importancia, la pieza capital a tener en cuenta si se quiere identificar con alguna certeza las sinagogas que existían en Toledo”). LAMBERT (1927), pp. 23-24.

¹¹⁹³ “... que puede ser el autor o simplemente el copista”. LEÓN TELLO (1979), vol. I, pp. 175-176.

¹¹⁹⁴ Muchos años después, en 1563, el judío Elia da Pesaro, que visitó la sinagoga de Corfú, abandonada tras la partida de los judíos de Sicilia en 1492, escribió estas palabras que, salvando todas

Es un buen resumen de lo que a continuación se narra, que no es simplemente el derrumbe físico, sino el moral que asoló el judaísmo hispano tras 1391. La *Elegía* continúa con la descripción de las diez sinagogas asaltadas, que analizamos en las siguientes líneas¹¹⁹⁵.

LAS DIEZ SINAGOGAS DE LA *ELEGÍA*

1. Sinagoga Mayor

Identificada como la de Santa María la Blanca.

Estrofas 33 y 34 de la *Elegía*:

*La Sinagoga mayor
precipitóse en la desgracia:
alza la voz ululante,
sinagoga de Israel.*

*Sus puertas yacen asoladas,
pues penetraron en ella las turbas,
musulmanes y cristianos,
que borraron de allí a los hijos de Israel.*

las distancias, recuperaban el espíritu de Albenah: “Ho visto la loro sinagoga, che è deserta e diroccata; le volpi vi vanno a passeggio e ogni impurità vi trova albergo”. (“He visto su sinagoga, que está desierta y ruinosa; los zorros se pasean y las impurezas encuentran acomodo”). En TOAFF, A. (2000), “L’espulsione degli ebrei dalla Sicilia nel 1492”, en VV. AA., *Movimientos migratorios y expulsiones en la diáspora occidental. Terceros encuentros judaicos de Tudela*. Pamplona: Universidad Pública de Navarra, p. 196.

¹¹⁹⁵ Para Lambert, “Il nous paraît assez vrai semblable que les monuments religieux ainsi énumérés sont rangés par ordre d’importance, car la liste commence par la synagogue principale, continue par deux édifices sans nom de fondateur qui devaient être par conséquent les plus fameux ensuite, et donne enfin, en tête des fondations particulières, celle de Samuel Halévi, dont nous connaissons l’importance relativement considérable et presque égale à celle de Sainte Marie la Blanche”. (“Nos parece bastante probable que los monumentos religiosos enumerados estén ordenados por su importancia, puesto que la lista empieza por la sinagoga principal, seguida por dos edificios sin nombre de fundador que debían ser por lo tanto los más famosos, y luego, por fin, a la cabeza de las fundaciones particulares, la de Samuel ha-Leví, de la que conocemos la importancia relativamente considerable y casi igual a la de Santa María la Blanca”). LAMBERT (1927), pp. 23-24.

Las diez sinagogas indicadas en el poema fueron destruidas o dañadas y cuando los ánimos se calmaron había que decidir qué hacer con las piedras esparcidas por el suelo y ennegrecidas por los incendios. Según la Misná, ante todo hay que seguir respetando el espacio religioso: “En una sinagoga que ha sido devastada no se celebran exequias en su interior, ni se trenzan en ellas cuerdas, ni se extienden en ellas redes, ni se desparraman frutos sobre su tejado ni se abre por ella un atajo, puesto que está escrito: desolaré vuestros santuarios (Lev 26, 31). Su santidad permanece aun cuando estén desolados”. Misná, Meguilá (Rollo de Ester), cap. IV, 3. La ruina no solo son piedras caídas de los edificios, también un espacio donde prevalece el mal, como cuenta el Talmud: “Enseñaron los sabios: Por tres cosas no se debe entrar a una ruina: por la sospecha que puede despertar de haber concertado un encuentro con una prostituta; por temor a un derrumbe; y por los malos espíritus que habitan en estos sitios”. Talmud Berajot I, cap. 1, 3a.

Cantera Burgos defendió su ubicación en la calle Sinagoga¹¹⁹⁶, aunque como dijimos en el capítulo dedicado a la judería nada demuestra que allí hubiese un templo y esa opción está desechada. Se hace referencia a la “sinagoga mayor que los judíos desacobdat tenían” en un documento sobre su donación por los Reyes Católicos a la orden de Calatrava¹¹⁹⁷, pero la referida no es esta sinagoga mayor del poema, sino la del Tránsito, que a finales del siglo XV debió ser conocida como “mayor” por ser la más importante, y esta que el poema de finales del XIV llama “mayor” no existía un siglo después o, lo que creemos, dejó de ser utilizada para el culto judío.

Por lo tanto, y aunque Lambert no lo creía así¹¹⁹⁸, seguramente el poema se refiere a Santa María la Blanca, que sería la sinagoga mayor hasta su conversión al culto cristiano en la primera mitad del siglo XIV. Debía ser la más importante, al menos hasta la construcción de la de Samuel ha-Leví, pero por ser más antigua mantuvo el adjetivo de “mayor” hasta su conversión en iglesia. Algunos autores que apoyan esta identificación son González Simancas, Torres Balbás y Passini¹¹⁹⁹.

2. Templo Viejo

Identificada y localizada en la zona del matadero.

Estrofas 35 y 36:

*Y el Templo Viejo
era como mitad de granada,
pues en él se guardaba
la Ley que Moisés propusiera a (los hijos) de Israel.*

*Extranjeros llegaron a sus puertas
y arrojaron de allí sus libros,
y colocaron un ídolo entre sus ruinas,
y dijeron: ¡Este es tu Dios, oh Israel!*

El edificio fue llamado a partir de 1573 casa honda¹²⁰⁰. Era una sinagoga que atendería las necesidades culturales de los residentes, pero también de los trabajadores, de un núcleo con tanto movimiento como era el matadero y la carnicería mayor. En un documento de 1494 los Reyes Católicos conceden el montante de lo que se consiga por la venta de la sinagoga vieja a Fernando Ávalos, Alonso de Ávalos y Fernando Suárez, por las pérdidas económicas que les supuso la salida de los judíos y que

¹¹⁹⁶ CANTERA BURGOS (1984), p. 40.

¹¹⁹⁷ LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 615.

¹¹⁹⁸ LAMBERT (1927), p. 24.

¹¹⁹⁹ GONZÁLEZ SIMANCAS (1929), p. 7; TORRES BALBÁS, L. (1994), “Arte almohade. Arte nazarí. Arte mudéjar”, en VV. AA., *Ars Hispanie*, 4. Madrid: Plus Ultra, p. 43; PASSINI (2011), p. 80.

¹²⁰⁰ Para seguirle el rastro hasta el siglo XVII véase PASSINI (2011), p. 32.

dejasen de pagar sus impuestos (“cabeça del pecho e servicio y medio servicio e carnerería”):

*... les fisiésemos merçed de la synoga vieja que los dichos judíos tenían en la dicha çibdad, çerca de las carneçerías de los judíos (...) acatando los muchos e buenos serviçios que nos han fecho e esperamos que nos han de fazer de aquí adelante*¹²⁰¹.

En dicho documento los reyes dejan claro, una vez más, que “todos los bienes que los dichos judíos quedaron en nuestros reynos pertenesçen a nos”.

León Tello pensaba que si el templo Viejo del poema era el mismo que la sinagoga vieja de este documento, cosa que no tenía clara, se referiría a la de Amaliquim o la Blanca. Para Passini, sin embargo, el templo Viejo (o sinagoga Vieja) del poema sería el situado en la zona ritual del degolladero, “entre la Carnicería de los Judíos y el tramo de muralla que domina el cauce del Tajo cerca del Castillo Viejo”¹²⁰².

3. Templo Nuevo

Identificada en documentos pero sin localizar.

Estrofas 37, 38 y 39:

*Y el Templo Nuevo
que constituía un santuario en miniatura,
por el cual entono nueva elegía,
recuerdo para los hijos de Israel:*

*La nueva sinagoga,
sola cual mujer repudiada,
dirá: ¿qué es esto que ha hecho
Yahveh con Israel?*

*¿Dónde están todas tus comunidades,
tus magnates y tus nobles?
¡Álzate, contempla tus tiendas,
oh Jacob, tus pabellones, oh Israel!*

Ya vimos que en el epitafio de Ibn Sosan, almojarife de Alfonso VIII, se leía “que ha edificado la nueva sinagoga”¹²⁰³. También sabemos que Al-Harizi dedicó unos sentidos versos al almojarife, pero en ellos no menciona la sinagoga¹²⁰⁴. Tradicionalmente se asoció esta sinagoga a la Blanca. Así lo hicieron Cantera Burgos, León Tello y

¹²⁰¹ Extraído de LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 609.

¹²⁰² LEÓN TELLO (1979), vol. I, pp. 176 y 360; PASSINI (2011), pp. 32 y 80.

¹²⁰³ En BERMEJO-MESA (1935), p. 54.

¹²⁰⁴ En TARGARONA (2012), p. 256.

Azcárate¹²⁰⁵; pero la datación posterior de este edificio hizo imposible tal asociación: la muerte de Ibn Sosan ocurrió a principios del XIII, mucho antes de la erección de la Blanca. Así que asociamos la sinagoga nueva del epitafio al templo nuevo del poema pero, de momento, no sabemos cuál es.

4. Sinagoga de Samuel ha-Leví

Estrofa 40:

*La sinagoga del príncipe Semuel
ha-Leví, nasí de Israel,
grita: ¡ay de Ariel!
Santo, que te sientas sobre las loas de Israel.*

Es la única que nunca ofreció dudas en su identificación y localización.

5. Sinagoga del Cordobés

Identificada como la del Sofer y localizada.

Estrofa 41:

*En cuanto a la Sinagoga del cordobés (ha-Qortobí),
Concluyó toda mi dicha
desde el día que partió de allí el querubín,
padre mío, padre mío, carroza de Israel.*

Su nombre puede deberse al origen de su mecenas, aunque también podría ser, según Kaufmann, porque era un edificio frecuentado por judíos procedentes de Córdoba¹²⁰⁶. Passini la ha identificado como la sinagoga del Sofer, localizándola frente a la actual Escuela de Arte¹²⁰⁷. Con el nombre de Sofer se cita en un documento de venta de casas

¹²⁰⁵ CANTERA BURGOS (1984), p. 45; LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 176; AZCÁRATE, J. M^a (1990), *El arte gótico en España*. Madrid: Cátedra, p. 81. No hace mucho aún se podía nombrar a La Blanca como sinagoga de Yosef ibn Sosan. Así leemos en el catálogo de VV. AA. (1975), *Génie du judaïsme*. París: Berger-Levrault, vol. II, p. 122

¹²⁰⁶ "... des premiers fidèles que s'y réunirent pour prier et qui étaient probablement venus de Cordoue à Tolède" ("... de los primeros fieles que se reunieron allí para rezar y que probablemente vinieron de Córdoba a Toledo"). KAUFMANN (1899), p. 253.

¹²⁰⁷ Formaría parte de un conjunto público, que incluía un horno de pan (tahona) y una casa con patio (llamada "de la Higuera"). Muy cerca tenía la puerta principal de la judería, "la de Assueca". PASSINI (2011), p. 80. También PASSINI, J. (2004), "La sinagoga del Sofer en Toledo", en *Sefarad*, 64, 1. Madrid: CSIC, pp. 141-157.

de 1397¹²⁰⁸ y en otro de tiempos de Juan II: en 1446 lindaba con casas de Luis de Alfon, mayordomo de Santo Domingo el Real, y con casas de la Higuera, la “xinoga que llaman del çofer”¹²⁰⁹. Y continúa citada hasta 1480. Por lo tanto, superó, como otras, los ataques. Cantera Burgos, sin embargo, dudaba de esta asociación con la sinagoga del Cordobés del poema, y pensaba que la sinagoga del Sofer no fue citada en el poema por “no haber sufrido daño alguno en los desórdenes de esa fecha”¹²¹⁰.

6. Sinagoga de Ben Zizá

Sin identificar.

Estrofa 42:

*La Sinagoga de Ben Zizá,
que era tan alegre,
¡ay! que de allí se movió
la gloria del Dios de Israel.*

Según León Tello, fue financiada por algún miembro de esa familia, aunque no se sabe con certeza quién ni cuándo¹²¹¹. El apellido Zizá estaba muy extendido en Toledo¹²¹² y Cantera Burgos planteó la posibilidad de que fuera fundada por Ishaq ben Zizá en el siglo XIII, pero no se ha demostrado¹²¹³.

7. Sinagoga de Aburdarham

Identificada como la de Almaliquín, con una localización aproximada.

Estrofa 45:

*Por la sinagoga de Ben Abidarham
mi corazón brama como el mar,
y por la descendencia de Abraham,
Isaac e Israel.*

Se encuentra citada en documentos mozárabes, donde se consigna una vía que ascendía desde cerca de la puerta del Portiel hacia la sinagoga de Almaliquín, que fue

¹²⁰⁸ “... de vnas casas que son en esta dicha cibdat, las quales son en las que solie ser judería cerca de tintores, que se tiene de la vna parte con casas de don Mosé Yzrael et de la otra parte, con la xinoga del Sofer”. En LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 435.

¹²⁰⁹ En LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 212.

¹²¹⁰ CANTERA BURGOS (1984), p. 54.

¹²¹¹ LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 177.

¹²¹² GONZÁLEZ PALENCIA (1926), vol. 0, p. 151.

¹²¹³ CANTERA BURGOS (1984), p. 47.

construida antes de 1271 por R. David ben Selomó ben Abu Darham¹²¹⁴. Lacave la situó en el degolladero, seguramente confundiéndola con el Templo Viejo. Según Passini, estaría cerca del paseo del Tránsito, al final del camino de la puerta del Portiel, y fue erigida antes de 1271¹²¹⁵.

8. Sinagoga de Suloquia

Sin identificar

Estrofa 47:

*La Sinagoga de Suloquia
amargamente grita con pesar,
porque sirvió para tributar a Yah
el culto de los hijos de Israel.*

9. Sinagoga de Ben Aryeh

Sin identificar.

Estrofa 49:

*Y la Sinagoga de Ben Aryeh
¡ay! porque en la constelación del león
llegaron, legaron todos los gentiles
y prendieron a los hijos de Israel.*

10. Sinagoga de La Algiada

Sin identificar.

Estrofa 51:

*La Sinagoga de Algi'ada
yace devastada y espantosa,
solitaria y abandonada
por la pelea con los hijos de Israel.*

¹²¹⁴ KAUFMANN (1899), p. 254; GONZÁLEZ PALENCIA (1926), vol. 0, p. 75; LEÓN TELLO (1992), "Un aire de éxito...", pp. 132-133. David Abudarham era arrendatario de tasas en tiempos de Sancho IV, una personalidad importante de la aljama de Toledo y aparece en el arbitraje, como ya vimos, del repartimiento de Huete de 1290: "... si non se abinieren estos quatro que vayan a don Dauí Abudarham, viejo de la aljama de los judios de Toledo, que los parta entrellos". En CARRETE (1976), p. 126.

¹²¹⁵ LACAVE (2000), p. 68; PASSINI (2011), p. 49.

Estas tres últimas solo son citadas en la *Elegía*, no hay ninguna referencia más. Las dos últimas solo aparecen en el manuscrito de Roth. Neubauer las omite¹²¹⁶.

LAS OTRAS SINAGOGAS

Recapitulemos. Albeneh menciona diez sinagogas, de las que han sido identificadas cinco: la sinagoga Mayor (Santa María la Blanca), el Templo Viejo (situada en el matadero), el Tránsito, la del Cordobés (Sofer) y la de Almaliquín (por la puerta del Portiel). Hay una de la que existen referencias pero está sin localizar (Templo Nuevo, mencionada en un epitafio), otra que de la que no se tienen referencias directas, aunque el nombre dé alguna pista (Ben Zizá), y tres que solo aparecen en el poema, sin referencia en ningún otro sitio: Suloquia, Ben Aryeh y la Algiada. Además de estas diez, conocemos otras tres, de las que hablaremos a continuación. Las preguntas surgen rápidamente. ¿Las sinagogas de la *Elegía* eran las únicas existentes en 1391? ¿No habría más, no mencionadas por Albeneh por no haber sido atacadas? El poema no aclara nada al respecto, pero se sabe con seguridad que hubo alguna sinagoga más en ese tiempo, como la de Caleros, no referida en el poema. Passini identificó otra más en Alacava, la de los Golodrinós. ¿No fueron atacadas? Es difícil pensar que sufrieran la ira de la masa y no lo mencionara Albeneh, que se muestra tan meticuloso en su relato. ¿Pero por qué no fueron atacadas? La de Caleros no es una sinagoga que esté a desmano, ni mucho menos. Se encuentra situada en el extremo de la judería, pero en contacto con la zona cristiana: más a mano aún. La de los Golodrinós sí está más alejada, pero cerca de un *midrás*, el de Ben an-Negawa, que como cuenta el poema fue asaltado. ¿Atacaron la escuela y respetaron la sinagoga? Parece extraño, por no decir inconcebible.

Por lo tanto, ¿la sinagoga de Caleros podría ser algunas de las no identificadas o localizadas del poema? ¿Y la de los Golodrinós? El planteamiento expuesto, y la lógica, nos empuja a pensar que sí, pero no hay ningún dato objetivo que lo atestigüe. Al menos, de momento.

Sinagoga de Caleros

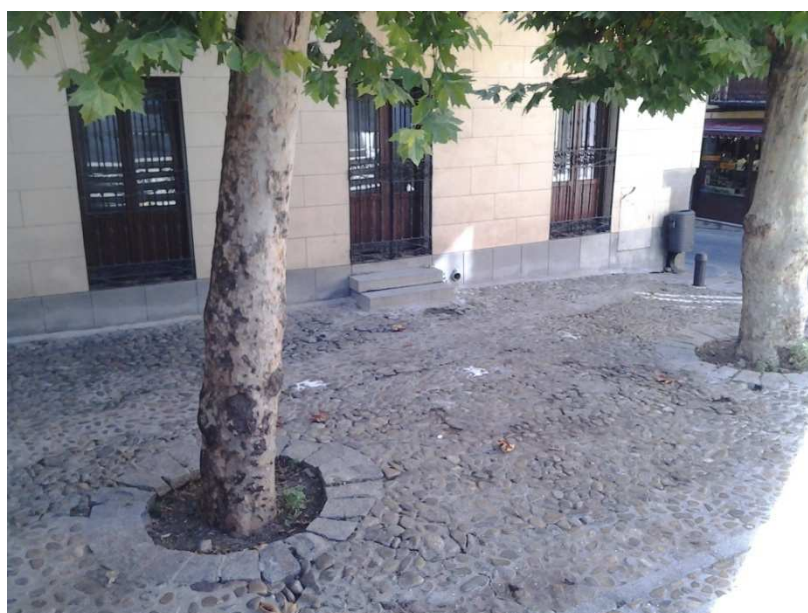
Es una de las sinagogas citadas en los documentos sobre el patrimonio de los judíos tras la expulsión¹²¹⁷. Lacave la localizaba en la plaza de Valdecaleros, pero Passini

¹²¹⁶ CANTERA BURGOS (1984), p. 49.

¹²¹⁷ En 1492 quedaban cinco, aunque una no funcionaba como sinagoga (la Blanca). El resto eran la sinagoga Vieja, el Tránsito, Sofer y Caleros. LACAVE (1992), p. 302; LEÓN TELLO (1979), vol. I. p. 360.

demostró que en realidad estaría ubicada unos metros hacia el este, en la plaza Marrón¹²¹⁸.

Cantera Burgos y León Tello mencionaron diversos documentos que aluden a una sinagoga sita en el barrio de Caleros. Uno es de 1355, donde se trata una venta de casas “en la collaçion de Sant Salvador, en el barrio de Caleros, e tiénense de una parte con la sinoga de los judios e de la otra parte con casas que fueron de Alfonso Gomes”. También en otro de 1402: sor Mencía García, monja de Santo Domingo el Real, tenía casas que lindaban con la “xinoga del barrio de Caleros”¹²¹⁹. Por estos documentos sabemos que funcionaba en 1391. De ahí la duda que hemos planteado: ¿por qué no fue atacada?



Solar donde estaría ubicada la sinagoga de Caleros

Sinagoga de los Golondrinos

Localizada por Passini en un adarve, al final de la calle de las Bulas. Estaría debajo del nº 31. En el 29 había un sótano que seguramente daba entrada al *miqvé*. Tenía dos entradas y un baño ritual, y de la sinagoga dependía una escuela, posiblemente la citada en el poema como *midrás* de Ben an-Neqawa¹²²⁰.

¹²¹⁸ LACAVE (1992), p. 305; PASSINI, J. (2006), “La sinagoga del barrio de Caleros”, en *Sefarad*, 66, 1. Madrid: CSIC, pp. 55-68. Su rastro también se puede seguir en PASSINI (2011), pp. 76-78.

¹²¹⁹ CANTERA BURGOS (1984), pp. 54-55; LEÓN TELLO (1979), vol. I, pp. 155 y 212.

¹²²⁰ PASSINI (2011), pp. 71-72. Para el seguimiento del trabajo arqueológico en el adarve de las Bulas puede consultarse CABALLERO GARCÍA, R. (2014), “La posible sinagoga de los Golondrinos”, en *La judería de Toledo: un tiempo y un espacio por rehabilitar*, pp. 51-68; y CABALLERO GARCÍA, R. y SÁNCHEZ PELÁEZ, E. (2010), “Intervención arqueológica en Bulas, nº 29 (Toledo). Inmueble en la calle de los Golondrinos”, en *Actas de las II Jornadas de Arqueología de Castilla-La Mancha*, vol. II, pp. 766-796.

Como planteamos anteriormente, si el *midrás* fue atacado en 1391, ¿por qué no la sinagoga? ¿Puede ser una de las no identificadas en el poema de Albeneh? No tenemos datos para afirmarlo, pero si estaba asociada a la sinagoga, parece difícil que escapara a los desmanes. Por lo tanto, podría ser una de ellas, pero no sabemos cuál.



Lugar donde estaría ubicada la sinagoga de los Golondrinos

Sinagoga del callejón de San Juan de Dios

Localizada por Passini en “un corral que fue sinagoga”, en el callejón de la calle San Juan de Dios, 8. El investigador francés la data en el siglo XIII¹²²¹.

La datación es apoyada por la construcción de la sinagoga de Samuel ha-Leví a mediados del XIV. La de San Juan de Dios era un templo pequeño, que no cubría las necesidades de culto de un barrio en expansión demográfica, lo que propició (aparte de los condicionantes expuestos en capítulos anteriores) la construcción de la sinagoga del tesorero real en el mismo barrio. Levantado el gran edificio, y con la Blanca no lejos, la sinagoga menor entraría en desuso y en 1391 debía estar abandonada, si no completamente ruinoso. Por eso, no planteamos la posibilidad de que sea una de las no identificadas de la *Elegía*.

¹²²¹ PASSINI (2011), pp. 81-83.



5.5. SANTA MARÍA LA BLANCA Y SAMUEL HA-LEVÍ

CONSIDERACIONES PREVIAS

Hay varias preguntas de carácter práctico que podríamos hacernos durante la visita a Toledo. Por ejemplo, ¿cómo ir de una sinagoga a otra? ¿Cómo entrar si están cerradas? En una llamativa guía para el viajero, de mediados del siglo XIX, encontramos las respuestas:

Saliendo del Tránsito, váyase por la calle de Barrionuevo y plazuela de Barrionuevo, á la calle de Santa María la Blanca, en la cual se halla la iglesia del mismo nombre, de cuyas llaves darán razón en las casas próximas¹²²².

Otra de las preguntas que debería hacerse quien se acercara a estas dos sinagogas es la siguiente: ¿cómo las llamamos? El director del museo Sefardí, Santiago Palomero, cree que es conveniente conservar los nombres de Santa María la Blanca y sinagoga del Tránsito porque supone una buena forma de conocer la historia de los edificios¹²²³. Siendo acertado tal planteamiento, desde aquí abogamos por el cambio de nombre, pues creemos que si bien los actuales dan pie al relato didáctico el nombre original hace más justicia a la historia y al fundamento ideológico de las construcciones. Consideramos por tanto más adecuado llamarlas sinagoga Mayor y sinagoga de Samuel ha-Leví, respectivamente. En este trabajo utilizamos, no obstante, una nomenclatura más conocida, Santa María la Blanca o la Blanca, para la primera, y Samuel ha-Leví o el Tránsito, para la segunda, de manera indistinta en cada caso. Desechamos, por poco empleado, el nombre de sinagoga Mayor para la Blanca.

Las sinagogas, en general, no necesitaban un nombre propio. Muchas veces se conocían simplemente como “la sinagoga de...”, completando su denominación con la localidad donde estuviese ubicada. Cuando había varias sí que era necesario

¹²²² BLANCO, P. P., y DE ASSAS, M. (1851), *El indicador toledano o Guía del viajero en Toledo*. Madrid: Colegio Nacional de Sordo-Mudos, p. 56.

El francés Gautier se burlaba de la displicencia toledana a la hora de mostrar sus monumentos, pues según afirmaba la primera respuesta de la persona a la que se dirigía la petición era: “Revenez ce soir ou demain, le gardien fait la sieste, les clefs sont égarées, il faut une permission du gouverneur” (“Vuelva esta tarde o mañana, el guardia duerme la siesta, las llaves se han perdido, se necesita un permiso del gobernador”). Aunque creía tener la solución: “... mais, en exhibant la sacro-sainte piécette, ou le rayonnatn duro en cas d’extrêmes difficultés, on finit toujours bien par forcer la consigne” (“...al enseñar la sacrotanta monedita, o el brillante duro en caso de extrema dificultad, se acaba siempre por abrir la puerta”). GAUTIER (1929), p. 143.

¹²²³ Declaraciones realizadas en un programa radiofónico, el número 20 de “La tesis Sefarad”, emitido en diciembre de 2013, dirigido por Óscar Monterreal y accesible en radiosefarad.com.

nombrarlas, pero para diferenciarlas se usaban las palabras “mayor”, “nueva”, o adjetivos similares; algo que, en muchas ocasiones, crea confusión, como hemos comprobado al hablar de las sinagogas descritas por Albeneh en su poema. En ciudades como Toledo, con más de diez sinagogas, había que concretar más, y se utilizaba, por ejemplo, el nombre del mecenas o el barrio en el que estuviesen ubicadas. Los nombres de mandatarios políticos o personajes bíblicos eran excepcionales en Occidente (como la sinagoga de Severo, en Roma) y más habituales en el mundo islámico (la de Elías y la de Moisés, en Alejandría y el Cairo, respectivamente); en todo caso, y como explicó Blumenkranz, el nombre no otorgaba al edificio una consideración excepcional, ni provocaba peregrinaciones ni celebraciones especiales¹²²⁴. A ello contribuía la falta de consideración a las imágenes y las reliquias, al contrario de lo que ocurría en ámbito cristiano.

El uso diferenciado de las sinagogas era un hecho. Quizá no tanto para la oración cotidiana, porque se prefería la más cercana al domicilio o al lugar de trabajo, pero sí para las grandes celebraciones o para las reuniones sociales importantes. Cossío, en su guía de Toledo de principios del siglo XX, escribió que la Blanca “fut la synagogue populaire”, mientras que el Tránsito “fut la synagogue aristocratique”¹²²⁵. Siendo comprometida tal afirmación, lo cierto es que la consideración social de ambas fue muy elevada, mucho más que las más sencillas de las zonas periféricas, y a su sombra se articulaba la configuración urbana de la judería¹²²⁶. A las dos grandes Lambert dedicó estas sentidas palabras para encumbrarlas en la cima de la historia del arte: “sont dans l’histoire juive des monuments uniques”, están “parmi les chefs d’œuvre dans l’histoire artistique de tous les temps et de tous les pays”¹²²⁷. Para Cviró son un reflejo del elevado nivel cultural que alcanzó la judería toledana. La autora expresó también que las sinagogas poseen un claro influjo de la estética oriental, mostrando “desprecio” hacia el gótico y el arte occidental imperante en ese momento¹²²⁸. Creemos que la palabra desprecio es excesiva, pero que se acercaron más a lo andalusí que a lo cristiano es una teoría comúnmente defendida, también por Bango, que piensa que el estilo preferido por los judíos peninsulares era el andalusí¹²²⁹. Además de lo dicho, Cviró opinaba que, aunque llamativo, el aire oriental en la estética sinagagal

¹²²⁴ BLUMENKRANZ (1960), p. 280. También en MAGDALENA (1987), pp. 51-56.

¹²²⁵ COSSÍO, M. B. (1921), *Excursion à Tolède*. Madrid: Commissariat Royal de Tourisme, p. 13. Toledo es una ciudad que para el autor representa “le résumé le plus complet, le plus brillant et le plus suggestif de l’histoire nationale” (p. 3).

¹²²⁶ Era algo que ocurría en todos los lugares donde había varias. “Las sinagogas también se distribuían por el barrio a modo de parroquias, a veces concentrando a personas de una misma ocupación. La sinagoga mayor solía concentrar sin embargo la atención del trazado enfatizando el espacio de algún modo”. CANO y ESPINOSA (2007), p. 437.

¹²²⁷ “... son monumentos únicos en la historia judía”, “entre las más bellas obras en la historia del arte de todos los tiempos y de todos los países”. LAMBERT (1927), p. 33.

¹²²⁸ CAVIRÓ, B. (2008), “El arte mudéjar y las sinagogas toledanas”, en VV. AA., *Luz de sus ciudades. Homenaje a Julio Porres Martín-Cleto*. Toledo: Diputación, p. 342.

¹²²⁹ BANGO (2002), “Arquitectura”, p. 223.

toledana no era excepcional, sino producto de su tiempo. No en vano compartieron el mismo gusto de reyes como Alfonso XI y Pedro I¹²³⁰, que también se refleja en edificios toledanos como el Corral de don Diego, la Casa de Mesa y el Taller del Moro. Todo esto, mientras la reconquista continuaba y la propaganda del reino intentaba desprestigiar lo islámico. ¿Era Toledo un caso especial? Para la autora, “el Toledo bajomedieval seguía inmerso en el sueño oriental”. Ruiz Souza también ve una conexión clara entre el arte islámico y estos reyes. Cree que Pedro I admitía sin reparos la grandeza de la cultura nazarí, lo que provocó la extensión del arte granadino por el territorio castellano¹²³¹. Lo mismo opina Almagro, para quien la buena relación del rey nazarí Muhammad V con Pedro I facilitó la influencia artística del primero sobre el segundo¹²³².

Para Cantera Burgos, la valoración de la riqueza artística de las dos sinagogas toledanas trascendía las fronteras, pues “son las más famosas de España y están universalmente consideradas entre las más bellas del mundo”¹²³³. Focillon las valoró por su originalidad. Al contrario de lo que ocurría en las sinagogas de Europa central, que recuerdan a iglesias y salas capitulares, “la Biblia judía se guarda en Castilla en santuarios parecidos a mezquitas”¹²³⁴. A su belleza contribuyen sus líneas estructurales, más regulares en el Tránsito y más asimétricas en la Blanca, aunque la característica más renombrada de las dos sinagogas es su ornamentación interna. Su falta de decoración figurativa, como ya comentamos en el marco general, enraizaba con la norma tácita de no representar la figura humana, imitando las tendencias iconoclastas de sus vecinos. Pero la mimesis no era la única razón. También influyó que los judíos sabían mayoritariamente leer y conocían la literatura sagrada. Al contrario que los cristianos, por lo tanto, las imágenes no jugaban un fin didáctico en su mundo¹²³⁵. Si comparamos las sinagogas con otros monumentos de su tiempo, como la puerta del Reloj de la catedral, la distancia conceptual no puede ser más grande. La creación artística debe cumplir tres premisas: adaptarse a unas normas artísticas

¹²³⁰ CAVIRÓ (2008), p. 342.

¹²³¹ RUIZ SOUZA, J. C. (2002), pp. 236-237. El mismo autor enlaza la concepción arquitectónica de Pedro I con su visión política, ya que su tipología de palacio (Tordesillas y Sevilla) “se ajustaba a las necesidades de lo que hoy conocemos como la Génesis del Estado Moderno (...), es decir, un estado especializado que se caracteriza por la concentración del poder en manos del monarca en detrimento del clero y la nobleza”. RUIZ SOUZA, J. C. (2012), “Castilla y la libertad de las artes en el siglo XV. La aceptación de la herencia de Al-Andalus: de la realidad material a los fundamentos teóricos”, en *Anales de Historia del Arte*, 22. Madrid: Universidad Complutense, p. 136.

¹²³² ALMAGRO, A. (2007), “Los palacios de tradición andalusí en la Corona de Castilla: Pedro I”, en *El legado de Al-Andalus. El arte andalusí...*, p. 279.

¹²³³ CANTERA BURGOS (1972), p. 22.

¹²³⁴ FOCILLON, H. (1988), *Arte de Occidente. La Edad Media románica y gótica*. Madrid: Alianza, p. 180.

¹²³⁵ ROMERO CASTELLÓ y MACÍAS (2005), p. 227. Lo mismo opinaba Shenkar: “Los judíos, para quienes el estudio y la enseñanza tienen un valor sagrado incluso para los niños, eran capaces de leer los textos, y por tanto no necesitaban de ese medio educativo que era el arte sagrado”. SHENKAR (1996), p. 16.

generales, asumir los principios estéticos de su tiempo y entorno y expresar una idea propia. La idea del arte judío está representada, mejor que en cualquier otro espacio, en las sinagogas de la Blanca y el Tránsito¹²³⁶; pero la dignidad de las sinagogas contrastó con su depauperado entorno durante mucho tiempo, como consignaban todos los autores. Ya hemos visto algún ejemplo. Añadimos este de 1853, cuando escribió Quadrado tras describir ambos monumentos...

Yermos solares convertidos en plazuela ó caducos y abandonados techos que dominan ácia poniente las escarpadas márgenes del Tajo, es todo lo que resta en torno de ambas sinagogas de la populosa barriada donde florecia el comercio, donde hervia en afanosos enjambres aquella muchedumbre mirada alternativamente con desden y con envidia, y donde se concentraban como en su foco las riquezas que daban vida y prosperidad á Toledo¹²³⁷.

SINAGOGA DE SANTA MARÍA LA BLANCA

La Blanca fue convertida al cristianismo en la primera mitad del siglo XV. Según la documentación conservada, la primera vez que se la cita como iglesia es en el año 1431¹²³⁸. Desde entonces se utilizó poco para el culto cristiano, hasta el punto que semiabandonada se convirtió en una sinagoga clandestina, como ya vimos en el caso del proceso inquisitorial contra Blanca Ramírez¹²³⁹. León Tello planteó incluso la posibilidad de que fuera reconvertida al culto judío tras las leyes de apartamiento de 1480, cuando los hebreos fueron obligados a recluirse en sus barrios, permitiéndoles disponer de sinagogas dentro de su cerca si perdían las que tenían fuera. Es una teoría dudosa, pues los judíos de Toledo no fueron recolocados en otras zonas de la ciudad,

¹²³⁶ ¿Cuál es más bella? Difícil respuesta. Rodrigo Amador de los Ríos repartía elogios. Le gustaba más la estructura de la Blanca y la decoración del Tránsito: “De planta rectangular y entrelarga, ¡cuánto en todo distinto es su aspecto del que ofrece con sus naves paralelas, sus poligonales postes, sus grandes y laboreados capiteles restaurados, aquella otra no lejana Sinagoga de Santa María la Blanca, mucho más monumental é interesante en este sentido!”; “... aunque han desaparecido en la primera gran parte de los elementos decorativos que la engalanaban, y con ellos las inscripciones -lo cual impide hoy toda comparación-, ¡qué superior en suntuosidad y en riqueza era la particular de Samuel-ben-Meir respecto de la reconstruída en los días de Alfonso el Sabio!”. AMADOR DE LOS RÍOS, R. (1905), p. 247.

¹²³⁷ PARCERISA y QUADRADO (1981), p. 302. Otro ejemplo, el de Marina, que sobre la Blanca escribió que “nadie, seguramente, al cruzar la mezquina portada y el mísero jardincillo que la preceden, creará encontrar una de las más valiosas joyas...”. Sobre el Tránsito: “Tiene la entrada por una portada parecida á todas las iglesias de aldea, que precede a un zaguán indecoroso”. MARINA, J. (1892), *Nueva guía de Toledo*. Toledo: Imprenta, librería y encuadernación de Menor hermanos, pp. 47-53. En la guía se dan consejos prácticos; entre otros, cómo viajar en tren desde Madrid: “A la hora de la llegada de los viajeros, se encuentran situados á la salida de la estación un buen número de carruajes, que con ligereza inusitada suben á los viajeros en pocos minutos a la población” (p. 9).

¹²³⁸ En el traspaso de unas casas, en las que interviene Diego Sánchez, “administrador perpetuo de la iglesia de Santa María la Blanca” la cual tiempo atrás “era synoga”. LEÓN TELLO (1979), vol. I, p. 453.

¹²³⁹ En LEÓN TELLO (1979), vol. I, pp. 261 y 358.

como ocurrió en diversas ciudades. Por lo tanto, no se necesitaría una reubicación o permuta de templos, porque en Toledo después de 1480 las cosas siguieron como antes de esa fecha.

Para el poeta Gustavo Adolfo Bécquer la sinagoga de la Blanca era el “vivo recuerdo de la opulencia y esplendidez de la raza hebrea”¹²⁴⁰. Hans Christian Andersen, en su visita a la ciudad en 1862, se admiró de las sinagogas, en especial esta¹²⁴¹. Pocos años antes, en 1857, Sixto Ramón Parro, en ese precedente de nuestras guías turísticas que es *Toledo en la mano*, definió así el estilo artístico de la sinagoga:

... la época de su construcción se remonta a los principios del siglo XII o sea al segundo periodo de la arquitectura árabe, llamado de transición porque en él luchaban los artífices sarracenos por desprenderse de las trabas de la imitación a que en su nacimiento venía sujeto el arte de construir entre ellos¹²⁴².

La filiación artística y datación de la sinagoga de Santa María la Blanca, “la más bella de las conservadas en España”, según León Tello¹²⁴³, siempre han sido muy complicadas, como sabía Pérez Higuera, para quien es “uno de los edificios más problemáticos del arte medieval hispánico”¹²⁴⁴. Igualmente pensaba Gómez-Moreno: “es uno de los edificios más notables de Toledo, y sobre cuya antigüedad se han emitido juicios harto contradictorios”¹²⁴⁵. Tradicionalmente se la databa a principios del siglo XIII, pero estudios posteriores demostraron que era una fecha muy temprana para una construcción de sus características¹²⁴⁶. En cuanto a su filiación artística, se la incluía

¹²⁴⁰ BÉCQUER (1989), p. 153.

¹²⁴¹ “... los judíos de esta ciudad, por mucho tiempo, disfrutaron más derechos que los judíos de otros lugares; aquí les permitieron construir cuatro sinagogas, modestas, claro, en su exterior, pero por dentro resplandecientes de riqueza y suntuosidad. Todavía existen dos de ellas como iglesias cristianas. Nuestra Señora del Tránsito y Santa María la Blanca, la última es la más esplendorosa, un templo de Dios con magnificencia salomónica. En los artísticos arabescos de las paredes, que parecen un bordado de tul, se enredan los signos hebreos; sobre los magníficos capiteles se alzan los arcos de herradura, ligeros y airosos”. Extraído de VILLAR GARRIDO, A. y VILLAR GARRIDO, J. (1997), pp. 289-290. Otras impresiones de los viajeros del XIX se pueden consultar en PALOMARES SÁNCHEZ, B. (2009), *Antigua Sinagoga de Santa María La Blanca*. Córdoba: El Almendro, pp. 23-40.

¹²⁴² PARRO (1978), vol. II, p. 296. Antes aún, en 1845, José Amador de los Ríos se lamentaba en su *Toledo pintoresco* del estado del edificio: “... cuando en las naciones vecinas se hacen diariamente plausibles ensayos para conocer este género de arquitectura; cuando multitud de viajeros llegan sin cesar a nuestras antiguas ciudades para estudiar los monumentos que el pueblo sarraceno dejó en ellas; cuando se carece entre nosotros de aquellas noticias más necesarias para trazar la historia de este arte maravilloso, vergüenza sería y mengua del presente siglo dejar sumidas en el olvido tantas preciosidades”. AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1989), p. 237.

¹²⁴³ LEÓN TELLO (1992), “Un aire de éxito...”, p. 133. Otros opinaban que no era solo la más bella de España, era algo más: “No existe en el mundo ejemplar tan precioso de la arquitectura judaica como el templo toledano llamado de Santa María la Blanca”. BLASCO IBÁÑEZ (2011), p. 163.

¹²⁴⁴ PÉREZ HIGUERA (1992), “Sinagoga de Santa María la Blanca”, en *Arquitecturas de Toledo*, p. 369.

¹²⁴⁵ GÓMEZ-MORENO, M. (1916), p. 12.

¹²⁴⁶ ¿Del siglo XIII? Podemos alejarnos más en el tiempo, mucho más. Hemos encontrado en una guía de principios del XX la siguiente catalogación: “Es esta una de las más preciadas joyas del arte árabe. Se cree que su construcción data del siglo X”. MIRANDA PODADERA, L. (1922), *Un viaje a Toledo*.

dentro de los parámetros estéticos y constructivos islámicos. Castre la calificó como “mosquée par son architecture”¹²⁴⁷ y Aharon Kashtan vio en su estructura un claro parecido a “the famous mosque of Cordova”¹²⁴⁸. Torres Balbás afirmó que tenía “un acento inconfundiblemente almohade”, especialmente en la decoración, “admirablemente armonizada con la arquitectura del edificio”¹²⁴⁹. Kubisch coincidió con esta catalogación. Para la historiadora alemana era sorprendente que fuera en Toledo, la capital cristiana por excelencia, donde se conservara “un monumento que muestra como ningún otro rasgos del arte almohade”. Y más llamativo resultaba que no fuera una mezquita, sino una sinagoga¹²⁵⁰. Esta adscripción al arte almohade fue muy criticada por Borrás, que escribió que buscar una excesiva islamización en algunos edificios es “un despropósito histórico” e incluyó a la obra en el arte mudéjar¹²⁵¹.

Un voyage à Tolède. Madrid: Rivadeneyra, p. 82. Doré y el barón Davillier, a finales del XIX, atrasaron más aún su construcción, al siglo IX “... il est du style qu’on a désigné en Espagne sous le nom de estilo del Califato, et son architecture ne manque pas d’analogie avec celle de la mosquée de Cordoue” (“... es de un estilo que se creó en España bajo el nombre de estilo del califato, y a su arquitectura no le faltan similitudes con la de la mezquita de Córdoba”). DORÉ y DAVILLIER (1974), p. 338. Pero podemos retroceder más aún. Por el mismo tiempo, finales del XIX, Manuel de Assas escribió que los musulmanes, en agradecimiento a la colaboración de los judíos en la conquista de Toledo, les permitieron levantar sinagogas, “y una de ellas hubo de ser la grandiosa que hoy se denomina SANTA MARÍA LA BLANCA; pudiendo así conjeturarse, no por noticias históricas ni antiguas tradiciones que desgraciadamente no existen, sino por los caracteres arquitectónicos inherentes á la construcción del monumento, y que con claridad manifiestan pertenecer al primer período del arte mahometano”. DE ASSAS (1878), p. 2.

¹²⁴⁷ “Extraordinaire édifice et bien digne de provoquer la fureur de ces monarques absolus puisqu’il apparaît doublement infidèle: mosquée par son architecture, synagogue par sa destination” (“Extraordinario edificio y muy digno de provocar el enfado de esos monarcas absolutos, puesto que parece doblemente infiel: mezquita por su arquitectura, sinagoga por su función”). CASTRE, V. (1956), *Tolède. Coeur de l’Espagne*. París: Horizons de France, p. 63.

¹²⁴⁸ KASHTAN, A. (1961), “Synagogue Architecture or the Medieval and Pre-Emancipation Periods”, en ROTH, C. (ed.), *Jewish Art. An Illustrated History*. Londres: W. H. Allen, p. 290.

¹²⁴⁹ TORRES BALBÁS (1994), p. 43.

¹²⁵⁰ KUBISCH, N. (1999), “La influencia del arte almohade en Toledo: Santa María la Blanca”, en VV. AA., *Entre el califato y la Taifa: mil años del Cristo de la Luz. Actas del Congreso Internacional*. Toledo: Asociación de Amigos del Toledo Islámico, p. 243. Otra autora, como Pérez Higuera, la catalogó igualmente: “es el mejor ejemplo de arte musulmán almohade conservado en España”. PÉREZ HIGUERA (1984), p. 108.

¹²⁵¹ “... se ha negado el reconocimiento de mudéjares a monumentos que lo son; esta negativa se ha fundamentado en ocasiones por encontrar en ellos excesiva islamización, lo que es un despropósito histórico; como ejemplo, se puede mencionar la sinagoga de Santa María la Blanca en Toledo, que Torres Balbás situaba en el epígrafe del arte almohade”. BORRÁS, G. M. (1991), “El arte mudéjar”, en VV. AA., *Cuadernos del arte español, Historia 16*, 7. Madrid: Grupo 16, p. 20.

¿Qué es el arte mudéjar? “El mudéjar no es la simple trasposición de formas islámicas a territorio cristiano (...) Existe una identificación en la apreciación de la belleza en los diversos estratos sociales que responde, en suma, a esta fusión de las formas islámicas y cristianas, de acuerdo con la integración cultural de la sociedad española y particularmente la toledana, que encuentra en estas formas el medio más expresivo y adecuado de su sentido estético”. José María Azcárate, en el prólogo de CAVIRÓ, B. (1980), *Mudéjar toledano: palacios y conventos*. Madrid: Vocal Artes Gráficas, p. 12. Ya Cviró entendía difícil la definición: “Admitida con carácter general la expresión de arte mudéjar, no siempre resulta claro el concepto”, y era necesario clarificar: “Resulta, sin embargo, acuciante hallar una definición del arte mudéjar, porque este estilo es nuestra más genuina creación nacional, el mejor símbolo de nuestra Edad Media”. (p. 16). En este debate conceptual, Bango pensaba que se entrometía



Entrada al recinto de Santa María la Blanca

La datación de la obra fue retrasada, y con ello descartada su ascendencia almohade, por más autores, como Palomero¹²⁵² y Ruiz Souza. Este último escribió que la fecha de construcción debía retrasarse al siglo XIV: los elementos decorativos y las pilastras octogonales alejan al monumento claramente de los siglos XII y XIII y del arte almohade¹²⁵³.

“lo que llamaríamos, de manera desenfadada, el enfrentamiento entre moros y cristianos, que contribuye a radicalizar posturas produciendo piadosas cegueras con ciertas tesis de los afines y críticas descalificadoras para las opiniones de los que disienten”. BANGO, I. (1993), “El arte de construir en ladrillo en Castilla y León durante la Alta Edad Media, un mudéjar inventado en el siglo XIX”, en *Mudéjar iberoamericano...*, p. 109. Por último, Borrás ofrece una sencilla y a la vez contundente visión en su definición cultural del arte mudéjar: “... constituye un sistema artístico completo, capaz de resolver todas las necesidades edilicias, y en el que la decoración sigue siendo, como en el arte islámico, el principio esencial”. BORRÁS, G. M. (dir.) (2011), *Mudéjar: el legado andalusí en la cultura española*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, p. 263.

Sobre mudejarismo, de forma más genérica, puede consultarse MÁRQUEZ VILLANUEVA, F. (2003), *Mudejarismo. Las tres culturas en la creación de la identidad española*. Sevilla: Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, con textos del propio Márquez Villanueva y de Juan Goytisolo.

¹²⁵² PALOMERO (2007), p. 78.

¹²⁵³ RUIZ SOUZA (2002), p. 230. El mismo autor volvió a defender esta datación en una obra posterior ya mencionada: RUIZ SOUZA, J. C. (2009), “Toledo entre Europa y al-Andalus en el siglo XIII. Revolución, tradición y asimilación de las formas artísticas en la Corona de Castilla”, en *Journal of Medieval Iberian Studies*, vol. I, 2. Abigdom: Routledge, pp. 233-271. Contrasta parcialmente con la opinión de Kubisch: “La decoración geométrica, que se ve especialmente en los frisos y en los medallones, sigue claramente la tradición almohade, mientras que los atauriques, que flanquean los



Cartel indicativo en la puerta. Igual que en los tickets de entrada, se informa erróneamente de la fecha de construcción de la sinagoga

El exterior de la sinagoga, a pesar de presentarse muy alterado, es un buen ejemplo de la sobriedad característica de un templo judío¹²⁵⁴. Antes de su recuperación, se podía pasar por la puerta sin percatarse de la importancia del edificio¹²⁵⁵. En el interior, sin embargo, encontramos todo lo que le hace especial. En su visita de 1840, el escritor francés Gautier expresaba su sorpresa porque dentro de esa construcción que parecía no tener carácter se encontró como “en pleno oriente”¹²⁵⁶. Para algunos autores, en

medallones, parecen indicar una época un poco más avanzada, que se podría clasificar como una fase de transición del arte almohade hacia el arte granadino o nazarí. De esta manera las yaserías de Santa María la Blanca ocupan una posición clave dentro de la evolución del arte hispano-musulmán”. KUBISCH (1999), p. 246.

¹²⁵⁴ Para seguir su proceso de restauración y transformación véase PALOMARES SÁNCHEZ (2009), con interesante documentación en pp. 201-244.

¹²⁵⁵ “... se levanta sin apariencia alguna, vulgar y pobre construcción incolora, por delante de la cual pasarían indiferentes al artista, el viajero y el curioso, á no reparar, sobre la mezquina portalada que hay en lo alto de corta y saliente escalinata, en el nombre de SANTA MARIA LA BLANCA, allí escrito, y que, cual mágica evocación, todo lo transforma y como por encanto lo esclarece y lo ilumina”. AMADOR DE LOS RÍOS, R. (1905), p. 269.

¹²⁵⁶ “Dans le fond s’élevait une mesure sans caractère, ayant plutôt l’air d’une grange que de toute autre chose. On nous fit entrer dans cette mesure. Jamais surprise ne fut plus grande: nous étions en plein Orient; les colonnes fluettes, aux chapiteaux évasés comme des turbants, les arcs turcs, les versets du Coran, le plafond plat aux compartiments de bois de cèdre, les jours pris d’en haut, rien n’y manquait”. (“En el fondo se elevaba una casa sin carácter, parecía una granja más que otra cosa. Nos hicieron entrar en esa casa. Nunca una sorpresa fue mayor: estábamos en pleno Oriente; las columnas

una interpretación muy discutible, el interior de la sinagoga tiene aire de mezquita. La disposición espacial en cinco naves, separadas por pilastras octogonales y galerías de arcos de herradura, impulsa la vista del espectador hacia donde un día hubo un *hejal*, hoy desaparecido. Pero es una cuestión tipológica, simplemente. Los constructores realizaron una delimitación espacial dividiendo un espacio irregular en naves de distinta altura, más elevada la central, menos las adyacentes y menos las extremas; de distinta anchura: la central es la más ancha, la extrema del lado norte la menos; también varía su longitud, siendo las más larga y corta las naves extremas¹²⁵⁷. Las pilastras octogonales sostienen capiteles de estuco que, al carecer de función estructural, están delicadamente labrados¹²⁵⁸. Los arcos de herradura cargan directamente sobre el casco de los pilares. Los capiteles están decorados con volutas, líneas entrelazadas y piñas¹²⁵⁹. Sobre los arcos y en las enjutas se desarrollan líneas decorativas con discos, roleos, veneras y trama geométrica. No hay decoración en las naves extremas, es más sencilla en las intermedias y más elaborada en la central, donde se ganan los centímetros que se necesitan con un friso de una lacería perfectamente enredada. Dos franjas, por encima y debajo del friso, una sola en las naves intermedias, presentan unos espacios vacíos donde posiblemente hubo inscripciones esculpidas o pintadas, hoy desaparecidas, y extraídas de pasajes sagrados, como ocurre en el Tránsito. Encima, una hermosa galería de arquillos ciegos polilobulados recorre las tres naves centrales. Los motivos decorativos y los pilares octogonales, impropios de los siglos XII y XIII, nos acercan a los parámetros formales de un estilo más avanzado que el almohade, como los propios del arte nazarí y meriní.

delicadas, con capiteles abiertos como turbantes, los arcos turcos, los versículos del Corán, el techo plano con compartimentos de madera de cedro, los ventanales abiertos en lo alto, no faltaba nada”). GAUTIER (1929), p. 162. Igualmente se sorprendió Blasco Ibáñez: “Parece imposible que los artistas hebreos pudieran encerrar tan esbelta grandiosidad dentro de un edificio achatado, que se halla casi al nivel de la miserables casas vecinas”. BLASCO IBÁÑEZ (2011), p. 163.

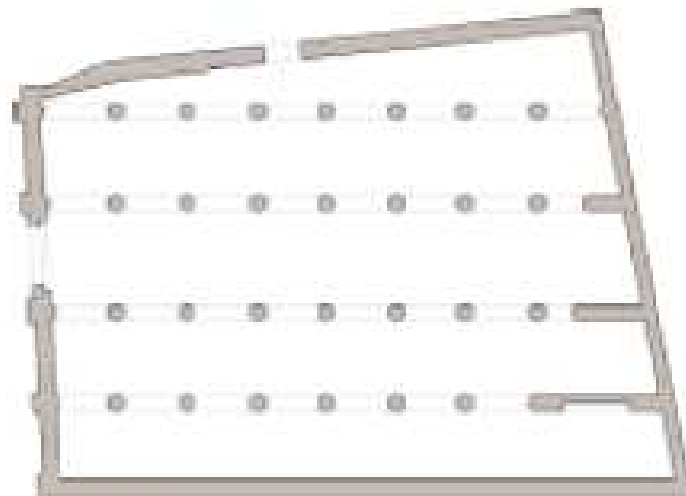
¹²⁵⁷ Según Kubisch, la planta irregular de la sinagoga no es una elección, sino una adecuación al espacio disponible, determinado por los edificios preexistentes a su alrededor. KUBISCH (1999), p. 245.

¹²⁵⁸ Así lo describieron un par de autores decimonónicos: “... llaman muy principalmente y con justicia la atención en el antiguo templo, los hermosos capiteles de yesería por los cuales se muestran coronados los treinta y dos octógonos pilares que en conjunto soportan las arcadas, extrañando sobre manera, conocidas las vicisitudes del edificio, el estado lisonjero de conservación en que se ofrecen”. AMADOR DE LOS RÍOS, R. (1905), p. 273. “Gruesos capiteles (...) compitiendo entre sí por la elegancia y el ingenio de sus volutas con que se entrelazan sus cintas y follajes, descollando entre estos grandes y originales piñas”. DE MARIÁTEGUI, E. (1866), *Crónica de la provincia de Toledo*. Madrid: Ronchi y compañía, p. 71. Los capiteles están rehechos por la mano de Ceferino Díaz, en 1856. AMADOR DE LOS RÍOS (1905), p. 279.

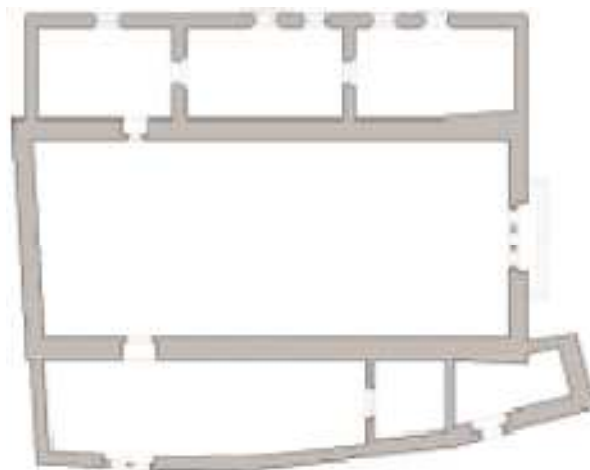
¹²⁵⁹ Ángel Cantos argumentó, con una tesis dudosa, por qué piñas: “El interior de tan singular recinto está decorado con preciosos y típicos adornos en sus frisos, con lindísimos capiteles, ejemplares únicos, cuya principal decoración en los mismos la forman piñas -tal vez adoptado este motivo por existir en aquellos tiempos numerosos pinares en los alrededores de Toledo-”. Y concluye: “La Sinagoga de Santa María la Blanca es un bellísimo ejemplar de estilo árabe, severo y elegante, sin esa pesantez que suele abrumar en otros casos”. CANTOS, Á. (1926), *Toledo. Apuntes para un viaje a la imperial ciudad*. Toledo: Establecimiento Tipográfico de Rafael G. Menor, p. 14.

Es un espacio con carácter, con mucho carácter. En el inicio de la descripción hablábamos de su influjo islámico, pero su espíritu es indudablemente judío. Hay que hacer un esfuerzo, quizá, para apreciarlo, a pesar de las advertencias de la *Guía de perplejos*:

... en las percepciones intelectuales, en cuando dependientes de la materia, ocurre algo similar a lo inherente a las sensoriales. Así, mediante la visión ocular percibes algo asequible a esa facultad; pero, si fuerzas tus ojos a hacer algo excesivo para su capacidad (...) tu vista se aminorará, no ya solamente para percibir lo que rebasa tu alcance, sino aquello mismo que te es asequible¹²⁶⁰.



Planta de Santa María la Blanca



Planta de Samuel ha-Leví

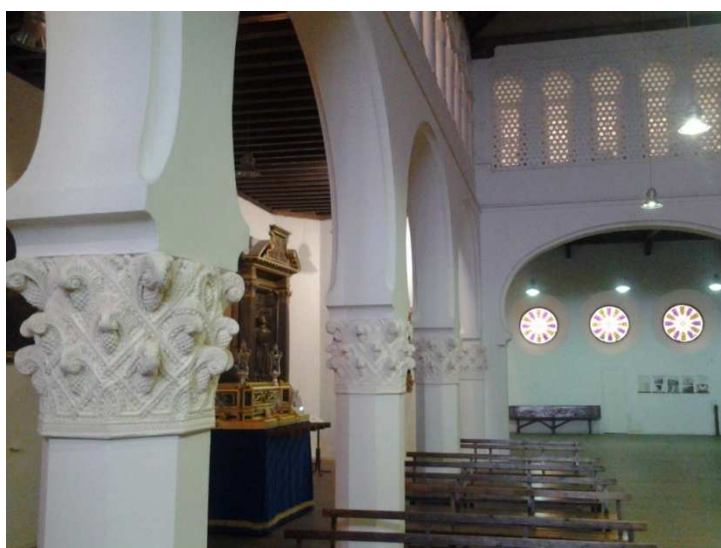
¹²⁶⁰ MAIMÓNIDES (1983), p. 109. En la misma obra (pp. 106-107) avisaba de que no se puede llegar a todo: “Advierte que hay cosas perceptibles que el humano intelecto está capacitado, por su naturaleza, para comprender; pero también, entre los seres existentes en el ámbito de la existencialidad, hay entes y cosas que él es absolutamente incapaz de aprehender por razón de su naturaleza ni como quiera que sea, dado que semejante percepción le es totalmente inaccesible”.



Interior de Santa María la Blanca, detalle nave central



Capitel, Santa María la Blanca



Detalle interior, sinagoga de Segovia

Su datación y el conocimiento de sus principios estructurales nos ayudan a comprender la sinagoga y a contemplar con mirada pausada su belleza y armonía. Es decir, nos ayuda a razonar, y el razonamiento siempre es bienvenido en la historia del arte. Pero la contemplación de la sinagoga también puede alterar el ánimo, porque produce inevitables vibraciones emocionales en el espectador. Es una contradicción nada desagradable: se puede atender de una manera racional, pero se puede sentir desde el desapego a los factores teóricos e intelectuales.

SINAGOGA DE SAMUEL HA-LEVÍ

Así la describió Miranda Podadera en su exótica guía sobre Toledo:

Notable obra arquitectónica. Sinagoga aristocrática donde los descendientes de la raza hebrea, habitantes de esta judería, elevaban sus preces¹²⁶¹.

A finales del XIX, Romero y Barros alababa la sinagoga levantada por el “sagaz” Samuel ha-Levi¹²⁶² y Parro expresó admiración por su originalidad¹²⁶³. Mucho antes, a mediados del siglo XVIII, encontramos el magnífico estudio de Pérez Báyer, el primero monográfico sobre la sinagoga. El autor indica que entonces...

... el qual templo permanece aun en lo substancial intacto, y con todos los primorosos adornos con que se vistieron sus quatro paredes principales en la fundación¹²⁶⁴.

La sinagoga de Samuel ha-Leví, “vulgarmente denominada El Tránsito”, como escribió Rodrigo Amador de los Ríos¹²⁶⁵, levantó también la admiración entre los cronistas judíos. Eliyahu Capsali, en el siglo XVI, dijo que “en toda Sefarad no hubo ninguna otra sinagoga con mayor magnificencia y belleza”¹²⁶⁶. Los seguidores de la Torá lamentaron

¹²⁶¹ MIRANDA PODADERA (1922), p. 86.

¹²⁶² “... utiliza con sagacidad y especial tacto su influencia en ventaja de todos sus hermanos, y quebrantando la ley IV mencionada del Código de las Partidas, hace levantar de cimientos en la antigua corte de los visigodos una sorprendente sinagoga, donde el arte mahometano, ya obediente al cristianismo, derrama con rara profusión sus más hermosas galas”. ROMERO Y BARROS (1884), p. 243.

¹²⁶³ “La fábrica es sumamente sólida y curiosa, de ladrillo fino y revestida interiormente de fuertísimo estuco en que están talladas infinidad de labores de una riqueza y perfección admirables”. PARRO (1978), vol. II, p. 288.

¹²⁶⁴ PÉREZ BÁYER, F. (1752), *De Toletano Hebraeorum Templo*. Toledo, fols. 134-136. Dentro del libro, además de la descripción de la sinagoga, en latín, incluye otros documentos manuscritos en español, como la carta a los rabinos de la sinagoga de Amsterdam de la que se ha extraído el texto. Les cuenta también que es un aficionado al hebreo y agradece a Dios haberle permitido así leer las escrituras “en sus ydiomas originales, con especial gusto, y aprovechamiento mio”. Cuenta también cómo viajó desde su tierra, Valencia, a Francia, para conocer al rabino Jacob Espix de Praga. Hace referencia a la importancia del Toledo judío, a pesar de su equivocación en la nomenclatura: “... y que las demas casas de oracion de los Hebreos que havia en España, y especialmente en el reyno de Toledo, y sus cercanías, solo se llamaban Synagogas, ó Alhamas, ó bien Sanhedrines”. Y da muestras de una humildad apabullante, como leímos en la introducción, cuando se reconoce “sujeto de pocos alcances”.

¹²⁶⁵ AMADOR DE LOS RÍOS, R. (1905), p. 242.

¹²⁶⁶ En MORENO KOCH (2005), *El judaísmo hispano...*, p. 122.

su pérdida. Funcionó como sinagoga hasta la expulsión y después pasó a ser iglesia de la orden de Calatrava¹²⁶⁷, a pesar de las quejas de la parroquia de Santo Tomé, que reclamó su propiedad por ser la iglesia más cercana¹²⁶⁸. Entonces, en 1492, se la conocía como sinagoga Mayor; posiblemente se le cambió el nombre cuando la anterior sinagoga mayor, la Blanca, fue convertida en iglesia en la primera mitad del siglo XV. Kaufmann mostraba gran admiración por el edificio y se alegraba de que el estado español, al fin, se ocupara de ella, a finales del siglo XIX¹²⁶⁹. Américo Castro asoció el poderío de la sinagoga al de los judíos cortesanos, que se sentían tan importantes como los cristianos y necesitaban monumentos que reflejaran esa condición¹²⁷⁰. De las sinagogas, el Tránsito “es quizá de todas las hispanas la que ha contribuido a crear el arquetipo de edificio religioso sefardí”, según Espinosa¹²⁷¹. Aunque creara un arquetipo, algo discutible, el estudio de este edificio ha sido muy difícil, según Palomero, debido a su complejidad histórica¹²⁷². Tradicionalmente, se encuadró la sinagoga en la categoría de arte mudéjar. Así lo hizo, de manera elegante, Bermejo-Mesa:

... la gran Sinagoga erigida en el centro más aristocrático del barrio israelita, frontera a los celebrados Cigarrales de los Montes de Toledo, ornada con la elegancia más exquisita que el Arte Mudéjar produjo en España: monumento que como por un milagro, ha podido sostenerse casi incólume hasta el día, guardando aún sus inscripciones, que tan claro dicen de la riqueza de su constructor, al tiempo que immortalizan las preclaras virtudes que le asistieron durante su vida¹²⁷³.

De la misma opinión era Azcárate, para quien el Tránsito refleja de manera nítida las características del mudéjar toledano del XIV, lo que la empareja con muchos otros

¹²⁶⁷ LEÓN TELLO (1979), vol. I, pp. 615-616. Para seguir la historia de la sinagoga, además del trabajo ya mencionado PALOMERO, S. (2007), *Historia de la Sinagoga de Samuel Ha Leví y del Museo Sefardí de Toledo*, que es el monográfico más completo sobre la sinagoga, puede consultarse CADÍÑANOS, I. (2011), “La sinagoga del Tránsito en la edad moderna: abandono, mantenimiento, restauración”, en *Sefarad*, 71, 1. Madrid: CSIC, pp. 209-219.

¹²⁶⁸ LEÓN TELLO (1992), p. 452.

¹²⁶⁹ KAUFMANN (1899), p. 253.

¹²⁷⁰ “El hebreo se había dignificado casi tanto como el cristiano, pese a todas las prohibiciones, y los mismos reyes daban a algunos de sus judíos el título de don, signo entonces de alta jerarquía nobiliaria (...) La mezcla de la sangre y el entrelace de circunstancias ya conocidas afectaron a las formas internas de vida, y el judío de calidad se sintió noble, a veces peleó en la hueste real contra el moro, y alzó templos como la sinagoga del Tránsito en Toledo, en cuyos muros campean las armas de León y Castilla (...) El sentimiento de hidalguía y distinción nobiliaria era común en el siglo XV a cristianos y judíos, y acompañó a estos en su destierro”. CASTRO (1971), p. 49.

¹²⁷¹ ESPINOSA (1999), p. 147.

¹²⁷² “Ese viejo espacio judío, como ha sido habitual en la Historia de España, fue remodelado y utilizado como iglesia por el poder cristiano después de la expulsión de los judíos, durante cuatro siglos, hasta su conversión en Monumento visitable y Museo en el siglo XX. Se comprenderá entonces la dificultad y las múltiples interpretaciones que un edificio tan complejo ha planteado a sus estudiosos”. PALOMERO (2007), p. 82.

¹²⁷³ BERMEJO-MESA (1935), p. 27. Unos años antes Cossío escribió que el Tránsito es “le meilleur exemplaire d’ornementation arabe-tolédane”. COSSÍO (1921), p. 13.

edificios toledanos¹²⁷⁴. La historiografía más reciente recela de esa adscripción. Uno de los autores que más ha clarificado el panorama es Ruiz Souza, que asocia el estilo de la sinagoga de Samuel ha-Leví con otras obras realizadas en Castilla por artistas nazaríes. Los estudios realizados en el palacio de Tordesillas, cree, confirman que artistas granadinos trabajaron en Castilla, abriendo una senda que sería muy recorrida en los años posteriores. Nada debe extrañarnos, entonces, que esos artistas acabaran trabajando en el centro político más importante de la corona, como era Toledo. “Precisamente es en ese marco de 1361 cuando se está trabajando en la sinagoga del Tránsito”¹²⁷⁵. Esta última referencia de Ruiz Souza también contradice la datación tradicional de la sinagoga, situada unos años antes, en 1357¹²⁷⁶. El problema radica, como ocurría en la polémica sobre Alcaná, en la crónica realizada por López de Ayala, que fecha la muerte de Samuel ha-Leví en 1360, por lo que la sinagoga debió levantarse antes de esa fecha. Sin embargo, según Ruiz Souza, no debemos olvidar que el canciller escribió su crónica muchos años después de los hechos, y sus datos pueden ser erróneos¹²⁷⁷. Enlazando los trabajos de Tordesillas, por tanto, con los de Toledo, plantea 1361 como año de la erección de la sinagoga¹²⁷⁸. Una fecha que también es defendida por Palomero en su obra sobre el Tránsito y el museo Sefardí¹²⁷⁹.

¹²⁷⁴ AZCÁRATE, J. M^a (1990), p. 83.

¹²⁷⁵ RUIZ SOUZA (2002), p. 237.

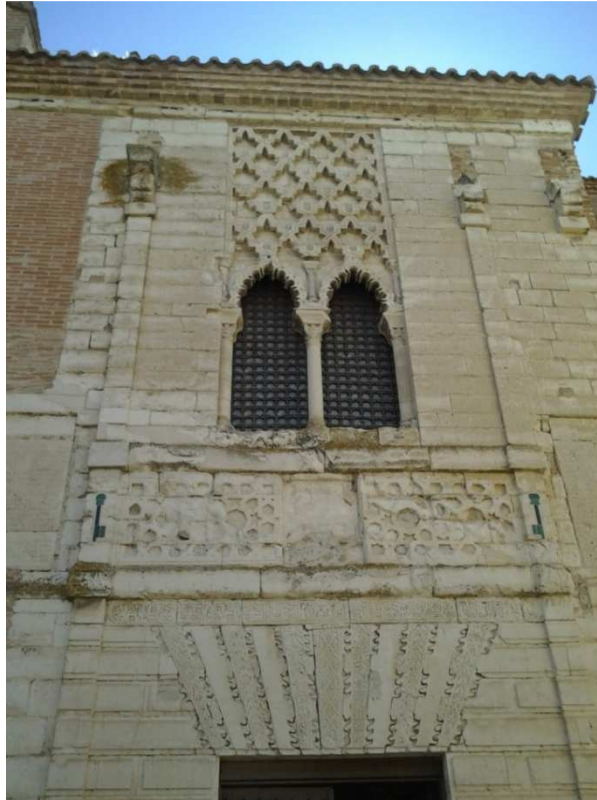
¹²⁷⁶ Por ejemplo, en CANTERA BURGOS (1984), p. 67; y TORRES BALBÁS (1994), p. 372.

¹²⁷⁷ Al mismo tiempo, Ruiz Souza sospecha que la catalogación de Toledo como centro creador es, si no falsa, sí exagerada: “queremos cuestionar el papel que se ha querido dar a Toledo, como foco de difusión de una serie de realizaciones artísticas, y presentarlo más como centro receptor”. RUIZ SOUZA (2002), en *Memoria de Sefarad*, p. 236.

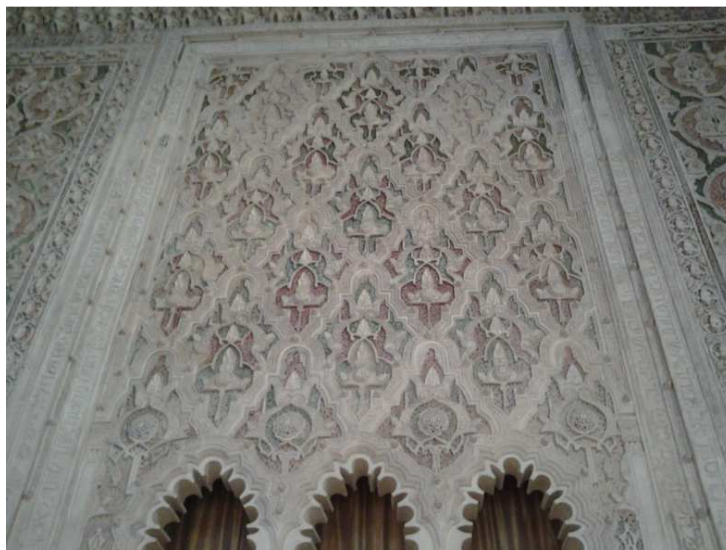
Ya a mediados del siglo XX Cecil Roth cuestionaba el año de 1360 como el de la muerte del mecenas de la sinagoga: “... no estaría fuera de lugar pensar que fuese encarcelado inmediatamente después de terminarse la sinagoga (que pudo haber provocado la envidia del rey) y que muriese en el curso del mes siguiente, antes de terminar el año de 1361”. ROTH, C. (1948), “Las inscripciones históricas en la Sinagoga del Tránsito de Toledo”, en *Sefarad* 8, 1, p. 12. Madrid: CSIC.

¹²⁷⁸ Un elemento es fundamental en esa ligazón: “La yesería constituye uno de los elementos decorativos más característicos de nuestra arquitectura medieval. La imagen que hoy tenemos de La Alhambra, de la Sinagoga del Tránsito, y de tantos otros palacios y conventos, se debe a ese barato elemento constructivo que logró crear la misma apariencia de lujo que las telas o el marfil”. RALLO GRUSS, C. y RUIZ SOUZA, J. C. (2000), “El palacio de Ruy López Dávalos y sus bocetos inéditos en la sinagoga del Tránsito: estudio de sus yeserías en el contexto artístico de 1361”, en *Al-Qantara. Revista de estudios árabes*, 21. Madrid: CSIC, p. 143. La relación entre Tordesillas y Toledo ya había sido establecido en TORRES BALBÁS (1994), p. 372; y en GOLDMAN, E. W. (1992), “Samuel Halevi Abulafia’s Synagogue (El Tránsito) in Toledo”, en *Jewish Art. Journal of the Center for Jewish Art*, vol 18: *Sepharad*., p. 64. También por Pavón Maldonado, a pesar de las diferencias en la filiación artística y en la datación: “Los artistas mudéjares de Tordesillas decoran poco después la sinagoga de Samuel Ha-Leví”. PAVÓN MALDONADO, B. (1988), *Arte toledano: islámico y mudéjar*. Madrid: instituto hispano-árabe de cultura, p. 176.

¹²⁷⁹ PALOMERO (2007), p. 75. En la p. 80 apoya las tesis de Ruiz Souza sobre la datación de las dos sinagogas: “... Juan Carlos Ruiz Souza en un lúcido artículo desmenuza las fechas, los paralelos, los itinerarios, y las razones que la hacen fechar las dos sinagogas de Toledo en el siglo XIV”.



Fachada en la entrada al vestíbulo, palacio de Tordesillas



Sebka en el muro del *hejal*, sinagoga de Samuel ha-Levi

La asociación de la sinagoga de Samuel ha-Levi con el arte del reino nazarí no es novedosa, ni mucho menos. Ya en sus estudios del siglo XIX José Amador de los Ríos asociaba la estética de la sinagoga a la Alhambra de Granada¹²⁸⁰.

¹²⁸⁰ AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1989), p. 239. También Cantos, posiblemente tras la senda de Amador de los Ríos, apostaba por la influencia nazarí: "... la sinagoga del Tránsito, obra primorosa del árabe granadino que allá por los años de 1360 a 1366 mandó construir Samuel Levi". Después frivoliza:



Exterior de la sinagoga

El sobrio exterior de la sinagoga del Tránsito fue calificado por Rodrigo Amador de los Ríos como “vetusta fábrica, de nada suntuosas apariencias”¹²⁸¹. A Czekelius le llamó la atención la visión de una sinagoga anodina “sumergida en la masa de casas colindantes”¹²⁸². De Breffny fue muy explícito: “the exterior of the synagogue is simple”¹²⁸³. Ciertamente, un muro desprovisto de ornamentación, con unas pocas ventanas de arcos túmidos, dificulta imaginar la grandeza que alberga en su interior. Pero la tiene. La nave central es rectangular y diáfana (un “vasto salón cuadrilongo”¹²⁸⁴), como los palacios coetáneos toledanos, y está recubierta con un magnífico artesonado de par y nudillo, en cuya base aparecen inscripciones en

“En aquellas extensas y originalísimas tribunas parecen adivinarse grupos de hermosas hebreas presenciando pomposas ceremonias”. CANTOS (1926), pp. 13-14. Doré y Davillier realizan la misma asociación: “... le style des ornements rappelle beaucoup celui des salles de l’Alhambra” (“... el estilo decorativo recuerda mucho al de las salas de la Alhambra”). DORÉ y DAVILLIER (1974), p. 338. En los mismos años que Doré y Davillier coincidía De Mariátegui: “... nada tiene de comun este monumento con los que en la misma época se levantaban en Toledo; ni la arquitectura cristiana, ni la cristiano-mahometana, han allegado a este edificio uno solo de sus elementos; el arte árabe que en Granada había llegado entonces á su apogeo, le presta sus mas ricas galas”. DE MARIÁTEGUI (1866), p. 71.

Sobre el intercambio artístico entre los dos territorios puede consultarse LÓPEZ GUZMÁN, R. (2009), “Relaciones artísticas entre el sultanato nazarí y el reino de Castilla”, en VV. AA., *El intercambio artístico entre los reinos hispanos y las cortes europeas en la baja Edad Media*, pp. 83-102. León: Universidad de León, pp. 83-102.

¹²⁸¹ AMADOR DE LOS RÍOS, R. (1905), p. 242.

¹²⁸² CZEKELIUS (1931), p. 332.

¹²⁸³ DE BREFFNY, B. (1978), *The synagogue*. Londres: Weidenfeld and Nicolson, p 75.

¹²⁸⁴ VALVERDE Y ÁLVAREZ (1886), p. 135.

árabe¹²⁸⁵. En el lado sur se eleva una galería para las mujeres desde la que se ofrece una afortunada visión de todo el conjunto, además de conservar una bella decoración en yeso y en madera, con inscripciones árabes incluidas¹²⁸⁶. Ambos elementos, la nave rectangular y el matroneo, han sido presentados por algunos autores como modelos continuados en otras sinagogas hispanas, pero no queda tan claro que el “modelo Tránsito” tuviera continuidad: más bien fue una obra excepcional.



Galería de mujeres



Inscripciones árabes, galería de mujeres

¹²⁸⁵ El artesanado perdió la policromía original, imposible de recuperar, como informa Carmen Rallo, la restauradora que intervino en la sinagoga en 1989-1990: RALLO, C. y CARRASON, A. (1991), “Restauración de la sala de oración de la Sinagoga del Tránsito”, en VV. AA., *VIII Congrés de Conservació de Béns Culturals. Ponències i Comunicacions*. Valencia: Generalitat Valenciana., pp. 649-655.

Sobre artesanados puede consultarse VV. AA. (1992), *Artesanados de Toledo*. Toledo: Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Toledo.

¹²⁸⁶ En la tribuna no vio Fernández Valbuena un “oratorio general femenino”, sino, erróneamente, un espacio para la escuela, “donde podían reunirse cómodamente los rabinos para discutir y estudiar las cuestiones interesantes relativas á las ciencias sagradas y profanas”. FERNÁNDEZ VALBUENA (1908), p. 456.

La estructura sirve para sostener el edificio, pero también para cobijar una decoración arquitectónica de primer nivel. Para González Simancas posee algunos elementos decorativos tan admirables que solo pudieron surgir de “mágico trabajo”¹²⁸⁷. Las cuatro paredes del templo son recorridas por frisos decorativos superpuestos, trabajados en yeso principalmente. En el inferior, dos líneas caligráficas cobijan una franja con decoración vegetal, con escudos de Castilla y León: el agradecimiento al rey se hace patente. En la línea media se combinan ventanas ciegas con otras embellecidas por celosías que tamizan una luz que se introduce sinuosa en el templo. Esta galería de arcos polilobulados enlaza visualmente con elementos llamativos de otros edificios aparentemente distantes como son la arquería de la mezquita de Córdoba y el triforio de la catedral de Toledo. Por encima de las ventanas, otra línea caligráfica marca el límite con el artesonado.



Frisos decorativos y ventanas, pared norte



Mocárabes en el muro del *hejral*

¹²⁸⁷ “... en el ánimo del visitante se produce justificada admiración al contemplar el conjunto armónico y sorprendente de la espléndida y maravillosa labor ornamental, formada en los paramentos murales por aplicaciones de yeserías con mágico trabajo, donde los entalles son a veces tan sutiles que parecen estar formando con ellos fastuosos bordados moriscos, extendidos a modo de tapices de apagado matiz en las paredes”. GONZÁLEZ SIMANCAS (1929), p. 24.

Los frisos con decoración epigráfica ejercen una especie de frontera entre el suelo y el techo, pero la de abajo-arriba no es la única separación simbólica que encontramos en la sinagoga. La trama vegetal de los muros norte y sur se desdibuja y pierde su orden natural según avanza hacia la pared principal, hasta quedar al borde de la disolución de la forma¹²⁸⁸. Vigilados por una franja superior de mocárabes, los tres paños decorativos del muro del *hejal*, donde todo acaba, son un compendio de técnica y esfuerzo que provoca inevitablemente la recreación sensorial del espectador. En los paños laterales los roleos acogen elementos vegetales y escudos reales, mientras el central es dominado por una *sebka* creada a partir de una compleja trama geométrica. Todo ello enmarcado por bellas inscripciones en hebreo que, según escribió De la Rada, “forman un conjunto armonioso de poesía y de piedad”¹²⁸⁹. La elección de la decoración no figurativa viene dada, en primer lugar, por la iconoclastia ya comentada; y en segundo, por su carácter erudito: es una decoración que puede llegar a emocionar, como la figurativa, pero de una manera más pausada e intelectual¹²⁹⁰. Con toda razón si, como escribió Heydenck en 1795, no se han “visto jamás letras más bien formadas ni mejor grabadas”¹²⁹¹. En la búsqueda y el diseño de los motivos decorativos en una obra artística no se puede prever su impacto público, su percepción es subjetiva y la elección de las formas debe hacerse imaginando la reacción del potencial espectador. Hay que buscar el “equilibrio óptimo entre monotonía y confusión, suponiendo que uno u otro de los extremos será rechazado como poco atractivo”¹²⁹². ¿Cuál es el resultado en esta sinagoga? ¿Es predecible?

Ante la obligación de representar el natural el artista está mediatizado por la tradición y las modas formales imperantes, y su inventiva puede verse obstaculizada al atenerse a un canon preestablecido. Pero cuando desaparece la necesidad de imitación la capacidad artística prevalece sobre la artesana. La conversión de la vegetación en

¹²⁸⁸ ¿Puede descolocar al espectador? ¿Es inevitable desear el orden en la estética artística?

“Tan profundamente está arraigada nuestra tendencia a contemplar el orden como marca de una mente ordenada, que reaccionamos instintivamente con admiración cada vez que percibimos regularidad en el mundo natural”. GOMBRICH, E. H. (1999), *El sentido del orden. Estudio sobre la psicología de las artes decorativas*. Madrid: Debate, p. 5.

¹²⁸⁹ DE LA RADA, J. DE D. (1900), “La sinagoga mayor de Toledo”, en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 37, 6. Madrid: Real Academia de la Historia, p. 486. Afortunadamente, no se siguieron las instrucciones del prior de San Benito, a principios del siglo XVI, cuando dictaminó que “todos los letreos que están en la dicha yglsya asy en lo alto conmo en lo baxo que son de letra judiega los hagares rapar e quitar y tornar a blanquear y lo cual por que paresce cosa muy necesaria e sera servicio de dios”. En LÓPEZ ÁLVAREZ, A. M^a, PALOMERO, S. y ÁLVAREZ DELGADO, Y. (1992), “Nuevos datos sobre la historia de la sinagoga del Tránsito”, en *Sefarad*, 52, 2. Madrid: CSIC, pp. 480-481.

¹²⁹⁰ Muñoz Garrido, en una opinión compartida por nosotros, piensa que el Tránsito es un “ejemplo magistral” del modo de decorar que esquivo la figuración humana. También cree que es una ornamentación que llega al espectador instruido, “con cuya complicidad cuenta”. MUÑOZ GARRIDO, D. (2010), “La creación del mundo en el arte medieval: La Sinagoga del Tránsito”, en *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 15. Madrid: Universidad Complutense, p. 146. A lo que añadimos que la belleza del mensaje puede llegar, perfectamente, al no instruido.

¹²⁹¹ HEYDENCK, J. J. (1795), *Las inscripciones hebreas de la sinagoga toledana de R. Semuel ha-Leví* (ed. facsímil de la obra de 1795). Toledo: Fuensalida, p. 4.

¹²⁹² GOMBRICH (1999), p. 117.

formas geométricas posibilita la creatividad por las muchas posibilidades que ofrece. Como expresó Espinosa, “el arte judío como cualquier otra arte historiable, también se debate entre la Naturaleza y la Abstracción”¹²⁹³. El espacio de la sinagoga de Samuel ha-Leví es diáfano, no aparecen obstáculos visuales que impidan tomar conciencia de que se está en el interior de un lugar especial. No hay elementos que desvíen la atención, sino que la arrastran hasta el muro del *hejal*, donde se presenta una de las manifestaciones artísticas más bellas del Medievo hispano. Y todo con la policromía original perdida: el color añadiría un indudable impacto estético. Es una sinagoga, creada por una necesidad religiosa, pero trasciende esa intención, pues no delimita su carácter al campo ritual, sino que lo expande para que cualquier espectador con una sensibilidad artística no necesariamente excepcional pueda disfrutar de su trama articulada.

Elogios empañados por cierta amargura, los que siguen. Utilizamos las palabras de Lambert para finalizar estas líneas dedicadas a la sinagoga, edificio excepcional por lo que era y por lo que representaba:

...la splendide synagogue de Samuel Haleví n'est plus que le dernier et brillant reflet d'une fortune qui avait duré des siècles et ne devait pas avoir de lendemain, et sa magnificence est imprégnée de la tristesse qui s'attache aux renversements subits de la destinée¹²⁹⁴.



Maqueta con la recreación de la policromía original. Museo Sefardí

¹²⁹³ Y cree que “el arte hebreo, cuando más auténticamente se expresa” es cuando “no necesita el encorsetamiento naturalista, sino que lo trasciende llegando incluso a rozar la abstracción”. ESPINOSA, M. Á. (2005), “El concepto de belleza y la teoría medieval del emanatismo en el pensamiento y el arte hebreos”, en *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, 36. Granada: Universidad de Granada, p. 294.

¹²⁹⁴ “La espléndida sinagoga de Samuel ha-Leví no es más que el último y brillante reflejo de una fortuna que había durado siglos y que no tendría continuidad, y su magnificencia está impregnada de la tristeza propia de los reveses súbitos del destino”. LAMBERT, É. (1925), *Tolède*. París: H. Laurens, p. 45.

Sea como sea, nosotros disfrutamos de un legado que ha perdurado. Muchas sinagogas de Toledo han desaparecido, pero de las que hay disfrutaremos mientras podamos, mientras se mantengan en pie. ¿Y cuándo no sea así?

*... cuando ya están abandonadas, dejar crecer las hierbas en ellas, pero no arrancarlas a fin de no entristecer el espíritu*¹²⁹⁵.

5.6. EL ARTE JUDÍO

¿EXISTE EL ARTE JUDÍO?

Vistas las sinagogas, vamos a repasar en las siguientes líneas la controvertida cuestión de si existe el arte judío. Los artistas judíos medievales sí existían, pero encontramos muy pocos documentados y no quedan noticias de arquitectos¹²⁹⁶. Los que levantaron las dos sinagogas de Toledo fueron musulmanes, si seguimos la tradición historiográfica¹²⁹⁷. En todo caso, los artistas hebreos se especializaron en la orfebrería y en la iluminación de manuscritos. Asunción Blasco presentó como excepción a un pintor de retablos, Abraham de Salinas, contratado en 1393, no por primera vez, para realizar un trabajo en la iglesia de La Puebla de Albortón:

*Yo, Bernart de Alfajarin, clerigo perpetuo beneficiado en la Sancta Seu de la ciutat de Çaragoça, de mi çierta sciencia do a fer obrar de nuevo a vos, Abram de Salins, judio pintor, habitant en la dita ciutat, hun retavlo de pino (...) el qual vos obredes de la storia de la Anunciacion de Sancta Maria*¹²⁹⁸.

Acercarse al arte judío, piensa Espinosa, supone afrontar puntos de vista muy dispares que complican cualquier intento de teorización¹²⁹⁹. El arte judío es tan difícil de definir

¹²⁹⁵ Talmud Meguilá, 28a-b, en ROMANO (1975), p. 400.

¹²⁹⁶ A pesar de los pocos vestigios, y según Mann, la participación de los judíos en la vida cultural hispana fue “significant and varied”. MANN, V. B. (2005), *Art & Ceremony in Jewish life. Essays in the History of Jewish Art*. Londres: The Pindar Press, p. 129.

¹²⁹⁷ Según Romero y Macías (en referencia al arte de todo Occidente), “... los constructores o decoradores de las sinagogas fueron musulmanes o cristianos, ya que los judíos solían estar excluidos de los gremios artesanales”. ROMERO CASTELLÓ y MACÍAS (2005), p. 187. Durante mucho tiempo se consideró erróneamente que el constructor del Tránsito era el judío Rabí Mayr Abdalí. FERNÁNDEZ VALBUENA (1908), p. 454.

¹²⁹⁸ Extraído de BLASCO MARTÍNEZ, A. (1989), “Pintores y orfebres judíos en Zaragoza (siglo XIV)”, en *Aragón en la Edad Media*, 8. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, pp. 130-131.

¹²⁹⁹ “Definir el arte judío no es posible ni desde un único punto de vista ni bajo la aplicación de un único método historiográfico. Acometer esta definición requiere la conjugación de diferentes

que, según Klagsbald, algunos autores niegan su existencia para eludir el problema (“le terme *art juif* est si difficile à définir que, pour certains théoriciens, il n’existe pas”)¹³⁰⁰. Entonces, ¿no afrontamos el problema y no existe el arte judío medieval? Esto último cree la mayoría de autores consultados para este trabajo, empezando por Pérez, que niega incluso la existencia de una cultura judía¹³⁰¹. Yarza escribió que no hay “un arte judío occidental propiamente hablando”¹³⁰². Bango expresó que como en muchos más campos de la cultura judía la arquitectura se adaptó a las circunstancias estilísticas de su entorno, y los baños de Besalú responden al estilo románico local, “mientras que la sinagoga toledana de Semuel ha-Leví es similar a la arquitectura palatina que triunfaba en el Toledo del siglo XIV”. Y concluye afirmando que los judíos fueron musulmanes entre musulmanes y cristianos entre cristianos¹³⁰³. La adaptación al entorno es un hecho incuestionable. Enrique Cantera cree que “las sinagogas se acomodaban a las costumbres arquitectónicas locales, sin que pueda hablarse de un estilo propio y específico”¹³⁰⁴. Élie Lambert también opinaba que las sinagogas toledanas que tanto admiró no representan un estilo propio, no son “productions d’un art spécifiquement juif”¹³⁰⁵. Años antes, en 1866, De Mariátegui escribió sobre “el incansable afán con que la raza hebrea ha procurado siempre crearse una arquitectura especial, tomando elementos de todas las conocidas, sin poder nunca conseguir su apecido objeto”¹³⁰⁶. En 1853, Quadrado opinaba algo similar, expuesto de un modo original: “bien que

metodologías que en ocasiones se oponen en su aplicación y que rompen cualquier intento de monolitismo y de ortodoxia”. ESPINOSA, M. Á. (2012), “La definición del arte judío desde la Edad Moderna: nacionalismo e identidad”, en *MEAH, sección en hebreo*, 61. Granada: Universidad de Granada, pp. 70-71.

¹³⁰⁰ “El término *arte judío* es tan difícil de definir que, para algunos autores, no existe”.

KLAGSBALD, V. (1997), *A l’ombre de dieu. Dix Essais sur la Symbolique dans l’Art Juif*. Lovaina: Peeters, p. XVII.

¹³⁰¹ “No es lo mismo cultura judía y cultura de los judíos. La España medieval no conoció más que dos culturas dominantes y dominadoras, primero la musulmana, luego la cristiana; los judíos se incorporaron a la una y después a la otra, pero cultura judía como tal no hubo”. PÉREZ (2005), p. 46.

¹³⁰² YARZA, J. (1982), “El arte de los judíos en España”, en *Historia del arte hispánico. Vol. II: La Edad media*. Madrid: Alhambra, p. 285. Sin embargo, contrariamente a lo habitual, en esa enciclopedia el arte judío aparece en un epígrafe específico y no integrado en arte gótico o mudéjar. Así lo justifica Yarza: “Usualmente, las escasas manifestaciones que se han mantenido en pie o se conservan, de unas formas artísticas al servicio de esa poderosa minoría étnica que fue la judía en la España medieval, se agrupan dentro de lo mudéjar, porque las obras arquitectónicas más destacadas parecen hechas por estas gentes. Sin embargo, en conjunto, hay diferentes aspectos que es imposible encajar en un marco tan concreto. Por tanto, este apartado no debe considerarse como un apéndice a la sección anterior”.

¹³⁰³ La misma lógica se sigue para las construcciones particulares: “Si de la arquitectura religiosa pasamos a la doméstica, ya sea la propia de viviendas humildes o de suntuosos palacios, tanto la reproducida en los códices como la que nos confirman las excavaciones, podremos comprobar que los esquemas son los mismos que los de su entorno. Los judíos, voluntariamente y seguramente no sólo por intereses sociales sino por seguir preceptos religiosos, se integraron plenamente en la sociedad en la que les tocó vivir, ya sea cristiana o musulmana”. BANGO (2002), en *Memoria de Sefarad*, p. 223.

¹³⁰⁴ CANTERA MONTENEGRO (1998), p. 154.

¹³⁰⁵ LAMBERT (1927), p. 33.

¹³⁰⁶ Aunque en el Tránsito casi alcanzan su objetivo: “... es el que conocemos que más acertadamente representa á nuestra imaginacion los esfuerzos siempre impotentes de la raza hebrea, para darse una patria y una arquitectura”. DE MARIÁTEGUI (1866), p. 71.

careciendo de arte y género propio los dispersos israelitas” para erigir sus sinagogas “tomaron las formas del mahometano y hasta sus artífices por ventura”¹³⁰⁷. Igualmente creían Blanco y De Assas, para quienes los judíos emplearon la estética islámica “en la ciudad tolaitolí”¹³⁰⁸. Elena Romero escribió que no se podía hablar de una arquitectura judía, y que hasta el siglo XIX los judíos han asimilado “materiales, técnicas, modas y estilos propios de los pueblos con los que han estado en contacto”¹³⁰⁹. Según M^a Elena Gómez-Moreno, los judíos carecían de un estilo propio y asumían el existente allá donde estuvieran¹³¹⁰. Peláez piensa que las sinagogas hispanas, como el resto, se adaptaron al entorno artístico, “adecuándolo a sus necesidades”. Un entorno que apunta islámico: “las sinagogas medievales formaban parte de la civilización islámica”¹³¹¹. Si bien el contexto político y el social era cristiano, que la estética islámica influyó más en las construcciones judías es una opinión compartida por muchos, como José Amador de los Ríos. Para él, los judíos “se inclinaron a las maravillas musulmanas”¹³¹².



Circuncisión de Abraham, en la Biblia de Alba, fol. 37

¹³⁰⁷ PARCERISA y QUADRADO (1981), p. 297.

¹³⁰⁸ “Los judíos, que en ignorada época vinieron á residir en Toledo, cuando obtuvieron permisos para construir sinagogas u otros edificios, emplearon en este punto, como en otros del globo á que les condujo su dispersa emigracion, el estilo arquitectónico, dominante entonces en el país que pisaban, olvidados de la arquitectura del templo de Salomon, empleando la musulmana en la ciudad tolaitolí, como lo manifiestan las sinagogas denominadas hoy Santa Maria la Blanca é Iglesia del Tránsito”. BLANCO y DE ASSAS (1851), p. 9.

¹³⁰⁹ ROMERO CASTELLÓ (1998), pp. 115- 117.

¹³¹⁰ GÓMEZ-MORENO, M^a E. (1966), *Visita a la casa y museo del Greco y sinagoga del Tránsito*. Madrid: Fundaciones Vega-Inclán, p. 30.

¹³¹¹ “Para decorarlas, los judíos empleaban versículos de la Biblia, escritos en elegantes caracteres hebreos españoles, imitando de este modo la decoración de las mezquitas con versículos del Corán”. PELÁEZ (1988), pp. 107-108.

¹³¹² “... lo cierto es que los hebreos se inclinaron más a las maravillas musulmanas que a la severidad de los templos del cristianismo, y que amaestrados sus arquitectos en las escuelas de Granada, enriquecieron sus sinagogas y palacios con la fastuosa ornamentación sarracena”. AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1989), p. 239.

Para la labor de ilustración de manuscritos hispanohebreos nos encontramos el mismo debate y consideraciones variadas. Galván opinaba que diferenciar un libro iluminado cristiano de uno judío es casi imposible. Las obras judías “salidas de los centros productores aragoneses o catalanes son plenamente góticas y estilísticamente así deberían ser consideradas”¹³¹³. Narkiss encontró distintas influencias en la iluminación de manuscritos. El historiador israelí pensaba que “el estilo y la iconografía de la escuela hispanohebra se deriva tanto de oriente medio como de occidente”, aunque creía que “desarrollaron su estilo propio” hasta las persecuciones de 1391¹³¹⁴. Stern, por su parte, afirma que, independientemente de su adscripción, los libros hebreos de la España medieval conforman uno de los capítulos más importantes de la historia cultural judía¹³¹⁵.

A FAVOR DE LA EXISTENCIA DEL ARTE JUDÍO

Acabamos de exponer una selección de teorías y opiniones que llanamente o con matices niegan la existencia del arte judío. Otras confrontan lo dicho, y partimos de las palabras de Cecil Roth, para quien un sustrato propio se encontraba en todas sus realizaciones¹³¹⁶. La obra de arte llega a las generaciones posteriores con una buena dosis de recreación. Puede ser simplemente formal, a través de añadidos o de restauraciones libres, pero también el añadido es interno, mental, es el peso de la tradición que a veces enriquece, a veces recarga y a veces trastoca completamente la obra original. El estilo, por tanto, es una construcción grupal e intelectual, no espontánea, no creada a partir de leyes naturales, sino fabricada artificialmente. El

¹³¹³ GALVÁN, F. (2002), “Manuscritos iluminados en Sefarad durante los siglos del Medievo”, en *Memoria de Sefarad*, p. 318. Acerca de manuscritos puede consultarse también SED-RAJNA (1995), “Les livres: la communauté racontée”, en *L’art juif*, pp. 223-279. La investigadora del CNRS cree que, debido a las restricciones en las artes mayores, la continuidad del arte judío se puede rastrear sobre todo en la imaginería bíblica (p. 12). De la misma autora véase también (1993), “Le rôle de l’Espagne dans la transmission de l’iconographie biblique”, en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie VII, Historia del Arte*, 6. Madrid: UNED, pp. 81-96. Sobre la Biblia es fundamental el catálogo de la exposición celebrada entre febrero y mayo de 2012: VV. AA., *Biblias de Sefarad*. Madrid: Biblioteca Nacional. Y sobre libros en general encontramos un buen resumen en el ya referido DEL VALLE, C. (1993), “El libro hebreo”, en ESCOLAR, H. (dir.), *Historia ilustrada del libro español. Los manuscritos*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez, pp. 146-163.

¹³¹⁴ NARKISS, B. (1992), “Manuscritos iluminados hispanohebreos”, en VV. AA. (1992), *La vida judía en Sefarad*. Madrid: Ministerio de Cultura, pp. 180-181.

¹³¹⁵ STERN (2012), p. 49.

¹³¹⁶ “Los judíos de la Edad Media, aunque realizaron sobresalientes contribuciones a la vida cultural general, estaban profundamente enraizados en la tradición judía. Su amplia cultura secular no se desarrolló a costa, o a pesar, de su profundo conocimiento de lo judío, sino, podríamos decir, como una secuela natural del mismo”. ROTH, C. (1965), p. 122. Años antes, y para el caso hispano, no negaba el influjo islámico en la estética judía. ROTH, C. (1947), “An historical introduction. The Art of European Synagogues”, en LOUKOMSKI, G., *Jewish Art in European Synagogues (From the Middle Ages to the 18 Century)*. Londres: Hutchinson, p. 19.

estilo y la catalogación son, realmente, muy útiles para el estudio de la obra artística, pero siempre deben admitir el matiz y la discusión. Su confirmación es un hecho basado en muchos factores a veces contrapuestos y en ocasiones muy discutibles.

A pesar de todo, el arte judío medieval existe, aunque es difícil de demostrar con los escasos restos que han resistido el paso del tiempo. Al menos, así lo creen muchos autores¹³¹⁷. Puede que utilice un alfabeto ajeno, puede que ninguna obra lo represente de manera pura y excluyente, pero las creaciones son propias. La idea de que la negación del arte judío se basa sobre todo en la tradición historiográfica se viene manejando desde el primer estudio riguroso, *Histoire de l'art judaïque...* publicado por Félicien de Saulcy en 1858. Así comenzaba:

L'art judaïque n'existe pas; il n'a jamais existé. Voilà deux maximes archéologiques qu'on a depuis longtemps érigées en axiomes, qu'on a proclamées, répétées sur tous les tons¹³¹⁸.

Gabrielle Sed-Rajna escribió un combativo prólogo en *L'art juif*, titulado “Défense et illustration de l'art juif”, en el que lamentaba que la existencia del arte judío siempre hubiera estado sujeto a controversias, porque a pesar de los intentos de alcanzar un consenso las visiones de historiadores y arqueólogos son divergentes¹³¹⁹. Se niega la especificidad del arte judío por carecer de un estilo homogéneo a través del tiempo, contra lo que la autora expone que es imposible tener un estilo homogéneo, es imposible que exista en obras de tradiciones religiosas cuya historia se desarrolla durante milenios y por todo el mundo¹³²⁰. Para Sed-Rajna, por último, el arte judío es suficientemente rico, suficientemente singular, sus creaciones cuentan con “une originalité parfois révolutionnaire” (“una originalidad en ocasiones revolucionaria”) que lo distinguen de cualquier otra creación artística. Negar que los judíos se valieron de elementos ajenos es absurdo, pero tampoco es acertada la negación de la existencia de un arte judío. Según Espinosa, fueron capaces de expresar, a través del arte, un lenguaje propio, pues consiguieron “materializar la trascendencia de ese

¹³¹⁷ Empezando por Américo Castro, aunque circunscribiese la catalogación de “arte propio” judío a España: “No es menos significativo que solo en España poseyeran los judíos una arquitectura viva, con matices propios, si bien esencialmente fundada en el arte islámico. Tras las sinagogas de Toledo y Segovia habla bellamente el espíritu de los hispano-hebreos, con una firmeza e intensidad expresivas sin análogo en el resto de Europa”. CASTRO (2001), p. 447.

¹³¹⁸ “El arte judío no existe, no ha existido nunca. Son dos máximas arqueológicas que se han erigido desde hace mucho en axiomas, que han sido proclamados y repetidos en todos los tonos”. DE SAULCY, F. (1858), *Histoire de l'art judaïque. Tirée des testes sacrés et profanes*. París. Didier et Cie, avant-propos, I.

¹³¹⁹ SED-RAJNA, G. (1995), “Défense et illustration de l'art juif”, en *L'art juif*, pp. 9-13.

¹³²⁰ Hauser creía que la simple existencia del estilo es muy discutible: “La idea de que un estilo artístico se expresa con la misma fuerza y plenitud en la producción de toda una época, en lo grande como en lo pequeño, en la obra monumental más ambiciosa como en el ornamento más diminuto, es irreal e insostenible”. HAUSER, A. (1975), *Sociología del arte*. Madrid: Guadarrama, vol. I, p. 95.

momento mediante la propia imagen”¹³²¹. Aunque el mismo autor entiende el debate (“es difícil pronunciarse respecto a la existencia o no de un arte judío”¹³²²), considera indudable la originalidad del arte judío, que liga la influencia del entorno con su propia tradición¹³²³.

Mientras se adaptaban al entorno los judíos se volcaban en su propio espacio. Es una aparente paradoja. La búsqueda de lo absoluto la realizaban en su micromundo, y de él extraían las normas que determinaban su comportamiento y, por extensión, el devenir de su estética artística. Y lo hicieron sin atender al tiempo, que transcurría para ellos como para el resto de comunidades, pero les afectaba de manera diferente. Formaban, así lo creían, el pueblo elegido, no necesitaban más que aceptarlo y cumplir sus preceptos. Era un don otorgado desde el nacimiento. Los cristianos esperaban alcanzar la perfección, ellos nacían en la perfección. Pero necesitaban, además de ese don divino, otras capacidades sociales para reafirmar su identidad como pueblo. El arte es un elemento sustancial de cualquier cultura. Para los autores mencionados, negar que un pueblo tenga arte es negar parte de su cultura, y con ello de su historia e incluso de su existencia. Las mujeres y los hombres que constituyeron lo que más tarde se llamó Sefarad formaban un grupo determinado, especial, distinto a los demás. Con mayor o menor fortuna anduvieron su camino y, en la medida de lo posible, dirigieron su propia vida, incluida la cultural. La minoría judía, específicamente la toledana, poseía claramente rango de cultura diferenciada, y las manifestaciones artísticas formaban parte esencial de su sentimiento comunal.

Para los judíos el arte era tan importante como para el resto de culturas, y así lo indicó Narkiss¹³²⁴. Algo que no deja de ser una obviedad, claro, pero que conviene recordar ocasionalmente. ¿Para qué lo utilizaron? La creación artística judía, según Klagsbald,

¹³²¹ Y continúa: “y esto no es en sí más que un acto de simbolización en el que, tanto la estructura arquitectónica como el revestimiento ornamental adquieren el rango de idioma. Se trata del idioma hebreo”. ESPINOSA (2009), “La sinagoga”, en *Lorca. Luces de Sefarad*, p. 62.

¹³²² ESPINOSA (1999), p. 30. Aquí lo circunscribimos a la Edad Media, pero el debate no acaba ahí, ni mucho menos. ¿Es arte judío el realizado por creadores como Modigliani, Chagall, Pissarro, Rothko...? De ello se habla en JARRASSÉ, D. (2006), *Existe-t-il un art juif?* París: Biro Editeur. El mismo autor continúa el debate en JARRASSÉ, D. (2006), “L’éveil d’une critique d’art juive et le recours au principe ethnique dans une définition de l’art juif”, en *Archives Juives*, 39,1. París: Commission française des archives juives, pp. 63-75. El debate lo planteó también Mayer, aunque circunscrito a dominio islámico: es muy fácil, decía, entender el papel de los judíos en medicina o filosofía, pero no tanto en el arte, antes conviene delimitar el campo del arte judío en el islam. MAYER, L. A. (1959), *L’art juif en terre de l’islam*. Ginebra: A. Kundig, p. 33.

¹³²³ “De la mezcla de ambos factores nacerá algo específico que permitiría hablar de una producción arquitectónica judía en España, como algo con entidad y no solo como broche de capítulos artísticos más amplios”. ESPINOSA (1999), p. 184.

¹³²⁴ “Normalmente se piensa que para los judíos la expresión artística no es algo primordial, suposición que en cierto modo no deja de ser correcta (...) Sin embargo, la expresión artística lejos de estar prohibida ha sido en realidad cultivada por los judíos”. NARKISS (1992), “Manuscritos iluminados...”, p. 171.

nació para atender una necesidad¹³²⁵, pero con su carácter práctico solo comprendemos una parte de la realidad. La otra parte orbita sobre la necesidad humana de encontrar un punto convergente para las necesidades mundanas y las aspiraciones trascendentes. El carácter práctico de los judíos fue criticado por los padres de la Iglesia, que consideraban su religiosidad banal y epidérmica, alejada del razonamiento e impulsada simplemente por sus preceptos normativos¹³²⁶. Si trasladamos esa crítica a las manifestaciones artísticas podríamos deslizarnos por su superficie, podríamos entender que atendían una necesidad comunal sin penetrar en la raíz espiritual y cognitiva de los individuos, algo que difiere de la realidad que hemos estudiado. La practicidad puede ser solo la primera de las pretensiones. Que los ideólogos de un proyecto piensen de entrada en sus efectos dogmáticos y propagandísticos no contradice la idea de alcanzar ese objetivo a través de elementos sensitivos con capacidad de conmover. Si creemos en el arte como una expresión humana compartimentada, si queremos enclaustrar al arte judío medieval en un estilo cerrado, como se procedía en la historiografía tradicional, es difícil asignarle un lugar exclusivo, pues solo quedan en pie un puñado de construcciones en toda la Península, y con elementos formales que las acercan a otros estilos definidos y con un poso bien asentado en la historiografía. Pero si consideramos que el arte es algo más que materia y forma, si consideramos que tanto como eso importa la intención apriorística, la capacidad de transmisión y el sentimiento que provoca en el espectador, existe el arte judío. Así creen los autores citados anteriormente. ¿Ese espectador necesita ser judío? No necesariamente. Los canales de comunicación entre el artista y el espectador pueden diferir sea este creyente o no, pero el resultado final será el mismo.



Interior de la sinagoga de Tomar

¹³²⁵ Una necesidad cultural independiente de la idolatría o la magia, aborrecidas por el judaísmo normativo. KLAGSBALD (1997), p. XXIII.

¹³²⁶ El cristianismo primitivo asoció el judaísmo a la simpleza: "Para los Padres de la Iglesia, los judíos, al juzgar los preceptos de la Ley solo según la letra, no esperan más que los bienes terrenales y carnales". Dios concedió a los gentiles "la disposición del espíritu, la palabra, la ciencia, la razón y el juicio, a los judíos les otorgó la Ley; a aquellos les correspondía la parte divina, a estos, la parte humana. Por ello, la marca carnal de la circuncisión sería considerada como el símbolo mismo de la naturaleza interna de los judíos, la cual vendría definida por su perversidad innata". GONZÁLEZ SALINERO (2000), p. 206.



Gran sinagoga de Bruselas, del siglo XIX.
La adaptación al entorno continuó muchos siglos después



Sinagoga de Nazaret, París, siglo XIX. Adaptada a su entorno político a través de su lema, grabado en la primera arquivolta: "Liberté, égalité, fraternité".

6. CONCLUSIONES

Querido amigo, es difícil hacerse una idea de esa ciudad tan asombrosa, ni siquiera el par de representaciones del Greco alcanza, con todo lo fantástico que es, esa aparición salvaje, incontenible que se alza al cielo en medio de feroces montañas y como estrangulada por la serpiente del Tajo.

Son palabras de Rainer María Rilke dirigidas en 1912 a su amigo Karl von der Heydt¹³²⁷. Entre las curvas del Tajo recopilamos las conclusiones de este trabajo, ya apuntadas en anteriores páginas, en las que haremos referencia a Toledo, su judería y su especificidad.



Hejal, sinagoga de Samuel ha-Leví

¹³²⁷ Extraído de GARCÍA ROMÁN, J. A. (trad. y selecc. textos) (2014), *Toledo ilustrado*. Madrid: Nórdica Libros, pp. 74-75. En las pp. 56-57 leemos otra sentida descripción: “No hay nada comparable a Toledo; si uno se abandonase a su influencia, alcanzaría tal grado de representación de lo suprasensible que vería las cosas con esa intensidad que está fuera de lo común y que raramente se presenta durante el día: la aparición”.

Toledo fue especial, una ciudad despierta y de gran complejidad histórica, centro de la religiosidad hispana, núcleo fundamental de la reconquista y testigo de conflictos de primer orden, como la guerra civil y las revueltas anticonversas. Adquirió mucho carácter como ciudad fronteriza y levantisca¹³²⁸, con una población formada por diversos grupos socioculturales que, la mayoría del tiempo, coexistieron con cierto orden, aunque las tensiones siempre estuvieron presentes. No solo entre grupos de distinta confesión, igualmente entre los que compartían credo, como los mozárabes y los francos. También fue especial el Toledo judío y creemos que su especificidad ha quedado clara en los capítulos anteriores. En primer lugar, en el terreno económico, atendiendo al pago de impuestos a la corona, aunque este puede ser un dato engañoso, pues examinando las cifras encontramos algunos altibajos de difícil explicación. Sí que creemos en cambio que es un hecho incuestionable el poderío económico (y por extensión el político) de los judíos toledanos si atendemos a la fortaleza e influencia de algunos de sus más renombrados financieros, especialmente Yosef ibn Sosan, prestamista de Alfonso VIII, y Samuel ha-Leví, mecenas de la sinagoga que lleva su nombre.

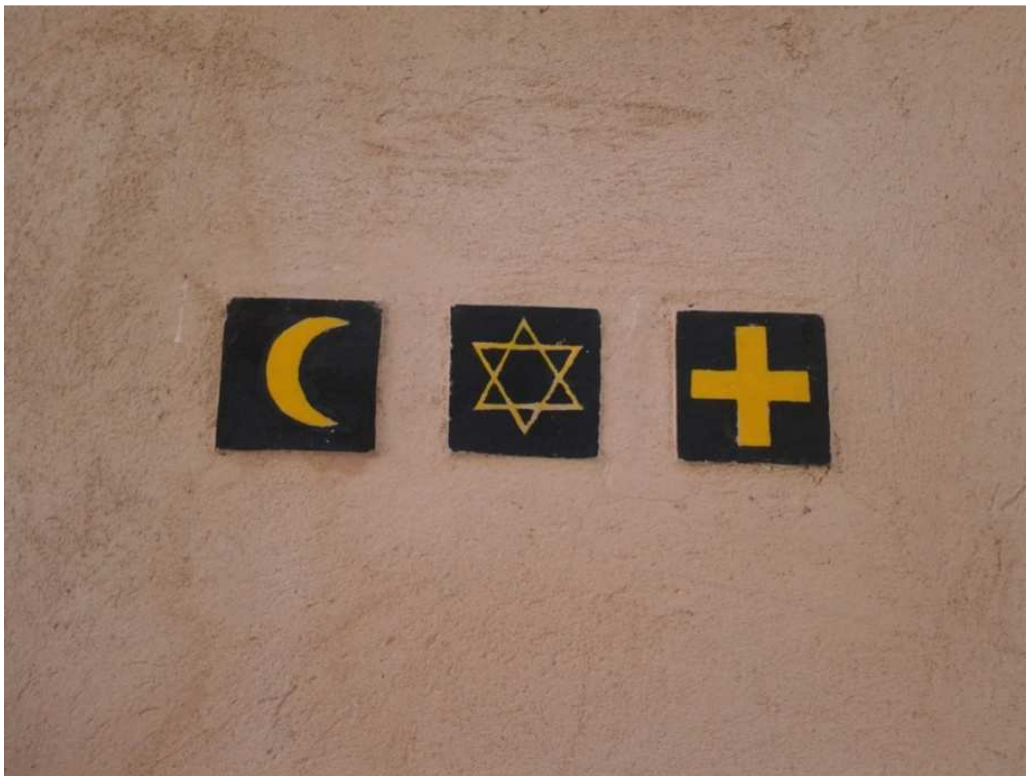
De la solvencia financiera del primero tenemos constancia, entre otras cosas, por el testamento del rey, donde reconoce una deuda de 12.000 maravedíes con su judío. También sabemos que Ibn Sosan no fue, como tradicionalmente se creía, el mecenas de la sinagoga de Santa María la Blanca, pues transcurre mucho tiempo entre su muerte y la construcción del templo. La “sinagoga nueva” aludida en su lápida tuvo que ser otra. ¿Cuál? De momento lo desconocemos. De lo que no dudamos es de la grandeza del personaje. A su muerte, en 1205, Al-Harizi escribió unos versos en los que le comparaba con el mismísimo Maimónides, fallecido un año antes. El otro financiero, Samuel ha-Leví, fue un gran líder del judaísmo toledano. Sobre la controversia que rodea su ejecución hemos concluido que no fue por una traición, ni por presiones de los nobles celosos de su ascendente en la corte, ni mucho menos por la construcción de la sinagoga que lleva su nombre. Simplemente, un rey necesitaba dinero para financiar sus disputas bélicas y su cortesano judío lo poseía en grandes cantidades. Como no lo consiguió por las buenas el monarca recurrió al encarcelamiento y la tortura que acabó con la vida de Ha-Leví.

Otro personaje fundamental que demuestra la fortaleza, en este caso moral, de la aljama toledana es el askenazí Asher ben Yehiel, cuyos escritos y *responsa* marcaron la

¹³²⁸ Es muy interesante la siguiente descripción de Ben Idharí sobre la rendición de Toledo al poder cordobés, porque mezcla la admiración y el hastío: “Entró Abderrahman Annásir en Toledo, recorrió su recinto, vio su fortaleza, admiró lo alto y escarpado de su asiento, el encadenamiento de los montes dentro de la misma ciudad, lo inaccesible de ella por todas partes, con su río y sus asperezas, y la muchedumbre de su gente, y dio muchas gracias a Dios por haberla ganado, a pesar de tantos inconvenientes y de la costumbre que tenían sus naturales de dar entrada a los politeístas, de confederarse con ellos y de impetrar su auxilio contra los sultanes, fatigando a muchos soberanos y rechazando a muchos ejércitos”. En SIMONET, F. J. (1983), *Historia de los mozárabes de España*. Madrid: Turner, vol. III, p. 602.

línea de comportamiento seguida por sus correligionarios y que tuvo vital importancia en el desarrollo de la normativa religiosa y jurídica de los siglos posteriores, hasta el punto de que las *taqqanot* de su tiempo, las de Toledo y Molina, fueron una referencia entre los judíos del norte de África tras el éxodo de 1492. Fue ese su legado principal, creemos, y no las restricciones y la represión que ejerció durante su rabinato. En ese sentido, no fue más que un hombre de su tiempo.

No solo a través de estos grandes personajes. La importancia de los judíos de Toledo ha quedado también clara a través del trato que les dispensaban las autoridades civiles y eclesiásticas. Un buen ejemplo lo encontramos en la conocida como “concordia de Toledo”, por la cual el arzobispo Jiménez de Rada ofreció en 1219 un beneficioso trato fiscal a la comunidad judía de su ciudad. Una comunidad especial, a ojos del arzobispo, merecía un trato especial.



Símbolos en una pared, en el casco viejo de Toledo

Un asunto debatido en esta tesis ha sido la oportunidad de hablar de edades áureas para los judíos hispanos y para la aljama de Toledo. Bajo nuestro punto de vista no es oportuno hacerlo, al menos si nos referimos en exclusividad al ámbito hebreo, pues los buenos tiempos fueron buenos para todos. Si durante la segunda mitad del siglo XIII y principios del XIV la aljama toledana vivió sus mejores momentos ocurrió porque la ciudad entera disfrutó de unas condiciones favorables que todos sus habitantes, incluidos los pertenecientes a grupos minoritarios, pudieron aprovechar.

Ese buen tiempo, como vimos, concluyó a mitad del siglo XIV. La peste y los asaltos de las huestes enriqueistas, culminadas con la guerra civil, y las persecuciones de 1391, provocarían la decadencia de la aljama de Toledo. Mediante las inscripciones sepulcrales hemos conocido cuánto afectó la *mortalité* a la comunidad judía, incluidas las familias más acomodadas. En cuanto a los conflictos armados y las persecuciones antijudías, si bien las cifras de muertos que ofrecen los cronistas judíos son exageradas, creemos que manifiestan un hecho cierto: los padecimientos fueron tremendos y la judería nunca se recuperó de aquellos malos años.

El acoso tuvo la consecuencia lógica de la conversión masiva al cristianismo de judíos no convencidos, lo que provocó una tensión religiosa creciente que estalló en varios episodios violentos desde mediados del siglo XV. Toledo, una vez más, fue el epicentro de esta violencia. En contra del criterio de muchos autores, nosotros pensamos que en ningún caso se relajó el acoso al judío por este nuevo problema. Por un lado, el converso no era más que otra cara del problema judío, y si bien los recién llegados eran oficialmente cristianos, nunca fueron considerados auténticos. La persecución a cristianos nuevos no dejaba de ser otra forma de antijudaísmo. Por otra parte, los esfuerzos antijudíos se centraban en el foco más problemático. En esos momentos, los hebreos constituían un grupo menor, de una importancia decreciente, y aunque la consideración que la sociedad cristiana les tenía seguía siendo la misma, centraba sus esfuerzos represores en el grupo importante de ese momento.



Sala de oración, Santa María la Blanca

En la judería de Toledo hemos recorrido sus barrios, uno a uno. En contra de una opinión extendida, creemos que nunca fue un gueto, ni tras la dura normativa de 1480, pues muchos documentos muestran la movilidad de los judíos por toda la ciudad. Hemos realizado una ordenación de todas las sinagogas de las que tenemos constancia y hemos visitado el lugar donde se localizaron algunas de las desaparecidas. Gracias a los escritos de Al-Harizi sabemos que antes de la construcción de las dos conservadas hubo otras sinagogas de gran belleza. Por otra parte, tras estudiar el poema de Yacob Albeneh hemos llegado a la conclusión de que alguno de los templos aludidos en la *Elegía* y que están sin identificar (Ben Zizá, Suloquia, Ben Aryeh y la Algiada) pueden corresponder a las sinagogas de Caleros o de los Golondrinos. La lógica nos lleva a pensar que así es, aunque de momento no tenemos ninguna prueba que lo atestigüe.

Fuera de la judería hemos encontrado varias controversias muy interesantes. La primera, casi superada, es la existencia de un segundo espacio judío en el núcleo comercial más importante del Toledo medieval. Para nosotros, la ubicación de una “judería menor” en Alcaná es insostenible, basándonos en las investigaciones de Pilar León Tello sobre el error en la transcripción de la crónica de López de Ayala (se escribió “Alcaná” en lugar de “Alacava”, la zona realmente atacada en 1355), en la inexistencia de una sinagoga en ese lugar y sobre todo en la incongruencia que supone la ubicación de una pequeña judería en el centro de Toledo, en un lugar sin fácil salida al exterior, al río, las huertas, los pastos y el cementerio. En Alcaná trabajaban judíos, como moros y cristianos, pero no era un lugar habitacional para ellos, mucho menos una judería.

El segundo punto de interés fuera de la cerca es el cementerio, o los cementerios. Aunque las dudas siguen planeando por los escarpes del Tajo, las últimas investigaciones, especialmente del arqueólogo Arturo Ruiz Taboada, han descubierto la existencia de tumbas judías en el cerro de la Horca. Habiendo sido utilizada también por los judíos la zona de la Vega Baja como lugar de enterramiento, nosotros llegamos a la conclusión de que este fue elegido preferentemente. Por una cuestión de distancia: está mucho más cerca de la salida de la judería que el cerro de la Horca. No obstante, dejaron de utilizar la Vega Baja por motivos que desconocemos (falta de espacio o prohibición cristiana) y tuvieron que enterrarse en el camposanto más alejado.

Como anunciamos en la introducción de este trabajo no hemos eludido la controversia terminológica y apostamos por llamar a las sinagogas de Santa María la Blanca y Nuestra Señora del Tránsito sinagoga Mayor y sinagoga de Samuel ha-Leví, respectivamente, por responder mejor a su idea original, a los motivos de su construcción y por superar una nomenclatura contradictoria que entra en el terreno del oxímoron.



Detalle de la portada de Santa Isabel de los Reyes.

En cuanto a las sinagogas y el arte en ellas reflejado creemos que representan un nítido ejemplo de cómo tuvo que desarrollarse una cultura oprimida en un espacio donde otra cultura hegemónica imponía sus principios normativos, sus ritmos vitales y su estética. La comunidad judía nunca detentó el poder en la Península y sus manifestaciones culturales debían mostrarse de manera restringida, bajo la vigilancia (y a veces sometidas al capricho) de autoridades ajenas. Las dos sinagogas conservadas contienen, a pesar de todo, rasgos culturales específicos y, lo que es más significativo, la interiorización de un espíritu propio y singular, una forma concreta de sentir el arte como parte fundamental de la religiosidad judía.

El recorrido visual por las sinagogas acerca al espectador a ese sentimiento tan bien reflejado en la literatura mística ascensional. Es la creación artística al servicio de la creación total, como evolución externa de las fuerzas contenidas en Dios¹³²⁹, siguiendo la línea marcada por la temática *hejalot*¹³³⁰. Es un sentimiento que en el judaísmo se desarrolla de manera especial y las claves para su comprensión son distintas de las de

¹³²⁹ SCHOLEM, G. (1996), *Las grandes tendencias de la mística judía*. Madrid: Siruela, p. 247.

¹³³⁰ Así inicia su definición Cohn-Sherbok de los “Libros de Hejalot”: “Colecciones de material midrásico concerniente a los palacios celestiales. Contienen descripciones del ascenso a los cielos para contemplar el Carro divino (*merkabá*), los palacios celestiales (*hejalot*) y el trono de la gloria”. COHN-SHERBOK, D. (2003), *Enciclopedia del judaísmo*. Madrid: Istmo, p. 109.

las otras grandes religiones, aunque es compartido parcialmente con la tradición mística cristiana e islámica¹³³¹. En las dos sinagogas estudiadas, Santa María la Blanca y Samuel ha-Leví, podemos entender y sentir con nitidez esa idea de la arquitectura al servicio de un proyecto: un espacio intermedio entre el suelo firme y la trascendencia inmaterial. En el primer caso se nos presenta con un espíritu formal totalmente religioso; en el Tránsito, sin embargo, la estética palatina (tan próxima a otros edificios coetáneos en Toledo) nos acerca más a esa aspiración ascendente en el edificio mundano para llegar al conocimiento supremo y a Dios. Pero no para desdibujarse ante él, porque aun asumiendo su magnificencia, los místicos judíos medievales se preocuparon por la relación personal entre Dios y creyente. El ser humano, incluso empequeñecido, tiene importancia por sí mismo, aunque sabe que la distancia es insalvable¹³³². En ambas sinagogas, no obstante, el desenlace es similar, porque aunque utilizan recursos formales distintos la concepción ideológica es la misma, así como la solvencia artística de constructores y decoradores. El resultado que se alcanza es trascendente, pero también alegre y colorido, vivencial, pues los edificios no resultan asépticos para las aspiraciones estéticas del espectador.

Todos estos elementos se enmarcan en un criterio estilístico de tradición islámica pero en territorio cristiano. Se podría concluir, por tanto, que aunque el criterio ideológico hebreo es firme, el estilístico no fue estable. Ya anunciamos en la introducción que consideramos secundario en nuestro trabajo el asunto de la catalogación artística; pero si hay algo característico, algo que reúna todos los principios que podrían definir el arte judío, es la sinagoga. Su unidad de espacio y proyecto, su carácter místico ascensional vinculado con su propio sentir religioso, su cohesión formal, la inexistencia de ampliaciones de distintas etapas constructivas, como ocurre con las iglesias y las mezquitas... explican lo singular de las sinagogas sefardíes conservadas en la península Ibérica.

Aun admitiendo que el estilo judío no fuera estable, podríamos preguntar: ¿alguno lo fue? Los andalusíes también adaptaron el arte islámico a las circunstancias hispanas, tanto formal como simbólicamente. ¿La reutilización de material romano para la mezquita de Córdoba es casual?¹³³³ Los cristianos construyeron iglesias y palacios con claras reminiscencias islámicas, así asumían los condicionantes de su entorno estético. Los judíos hicieron lo propio. La diferencia es que nunca detentaron el poder, nunca usurparon espacios ajenos, nunca pudieron mostrar su triunfo, y por lo tanto no tuvieron tiempo ni capacidad para presentar una cultura de continuidad.

¹³³¹ Laenen se plantea como una línea de investigación necesaria, pero muy dificultosa, la relación entre la mística judía y el resto de tendencias religiosas “tanto dentro como fuera del judaísmo”. LAENEN, J. H. (2006), *La mística judía*. Madrid. Trotta, p. 56.

¹³³² LAENEN (2006), p. 62.

¹³³³ PEÑA JURADO, A. (2003), “Materiales de un posible edificio de época adrianea reutilizados en la mezquita aljama de Córdoba”, en *Rómula*, 2. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, pp. 197-214.



Muro oeste y parte del sur, en la sinagoga de Samuel ha-Leví

Un estilo homogéneo y cerrado no es natural, existe en la medida que los demás creen que existe, y se produce solo teóricamente, cuando se da una convergencia de criterios más o menos consensuada entre los historiadores. En el arte real no encontramos la pureza, sino la realidad matizada. Sauerländer cree que la estratificación del arte medieval en “románico” y “gótico” es forzada, y que una vez que se establecieron los principios arquitectónicos de ambos periodos los historiadores del arte se vieron obligados a demostrar “que también las esculturas y las obras pictóricas contemporáneas de los edificios románicos y góticos se presentaban como románicas y góticas”, lo que les supuso grandes dificultades para establecer las pertinentes justificaciones¹³³⁴. Bango advirtió sobre el esfuerzo, “consciente o inconsciente”, que se realiza para consagrar los estilos¹³³⁵. El estilo puro no existe, puede encontrarse en

¹³³⁴ SAUERLÄNDER, W. (2009), “Tiempos vacíos, tiempos llenos”, en CASTELNUOVO, E. y SERGI, G. (eds.), *Arte e historia en la Edad Media. Tiempos, espacios, instituciones*. Madrid: Akal, pp. 149-150. Y continúa: “... la periodización del arte medieval hecha por el historiados del siglo XX es compleja: él discurre pensando en el arte según un concepto del tiempo marcado por la vanguardia y le resulta sumamente extraña la idea de un tiempo que mira al pasado, como demuestra la *renovatio* del arte medieval” (p. 153).

¹³³⁵ “Es bien conocido, y por ello no voy a entrar ni siquiera en su planteamiento general, cómo los edificios de nuestro patrimonio han sufrido desde el siglo XIX una serie de transformaciones que les han conferido un aspecto conveniente a la teoría de los estilos. Después de la restauración, la nueva imagen de los edificios sirve de apuntalamiento consciente o inconsciente de una historia estilística de la arquitectura”. BANGO, I. (1997-1998), “El verdadero significado del aspecto de los edificios. De lo

la cabeza del estudioso, del compilador, pero no en la realidad, y si lo está el rasgo definitorio de la obra que lo representa es la artificiosidad. Es necesario atender la información artística, pero solo si sirve para acercar al espectador hacia el conocimiento, y no para cargarle de clichés prescritos. El sujeto artísticamente activo es independiente, puede adscribirse a un grupo o a una idea, pero el matiz y la duda siempre planeará en su cabeza. El alarife que trabajaba en esa obra judía que tanto admiramos no concebía su creación dentro de un grupo estilístico definido, no le preocupaba si su creación respondía a unos parámetros formales exclusivos. Lo que le preocupaba era la forma próxima, el pulido del yeso, el brillo final del rojo y el verde, el cruce perfecto de la línea en el lazo, pero no el resultado final dentro de una macroestructura mental, algo que a todos los implicados se escapaba.



Tienda con artesanía judía en la Travesía de la judería

Toledo es distinto, aunque no es el único caso en el que hayan arraigado con fuerza las tres grandes religiones monoteístas. Encontramos un poso multirreligioso en ciudades como Córdoba, Sevilla o Palermo. Pero Toledo cuenta con un halo histórico, histórico-mágico si se quiere, solo comparable, según algunos autores, con el de Jerusalén¹³³⁶. Toledo ha sabido mantener y vender su *producto*; tiene dos magníficas sinagogas, una extensa judería enclavada en un casco viejo inigualable, y posibilidades para potenciar su marca mucho más¹³³⁷. Suficientemente hemos hablado sobre la convivencia o

simbólico a la realidad funcional. La iglesia encastillada”, en *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 9-10. Madrid: Universidad Autónoma, pp. 53-72.

¹³³⁶ DE EPALZA (1992), p. 255.

¹³³⁷ La explotación turística de la ciudad ya se planteaba hace casi un siglo: “Toledo, será meta obligada del turismo mundial y sus futuras comunicaciones estarán en relación a tales necesidades (...) El

coexistencia de las tres culturas, un asunto que consideramos real, aunque mitificado en exceso¹³³⁸. Un ejemplo es el tratamiento que da la historiografía tradicional a la reacción de los caballeros toledanos en defensa de sus vecinos judíos ante el ataque de los combatientes europeos en 1212. A nuestro entender no fue un acto de amistad; simplemente, los cristianos toledanos defendieron sus propios intereses.

Dejando de lado las exageraciones, el caso toledano fue especial, sin duda, y la mezcolanza cultural fortaleció sus cimientos y enriqueció su legado. Es curioso que este hecho diferencial tuviese lugar en Toledo, a juicio del cronista De Alcocer, la ciudad católica por excelencia:

Y assi sabemos de cierto que es este nuestro reyno de España, el mas católico verdaderamente Christiano que ay en el mundo y adonde vive nuestra scta. fee católica mas pura y limpia que en otro ninguno y de toda España es lo mejor esta cibdad segun lo que muchos dizen, y es opinion de los que lo saben¹³³⁹.

La diversidad de culturas engrandece la construcción de un espacio común. El caso de Toledo lo podríamos extrapolar, con alguna salvedad, a la Península entera. El filósofo Edgar Morin creía que fue un gran error no aprovechar la oportunidad que ofrecía la *mélange*, la mezcla de conocimientos y sentimientos, y tras 1492 se perdió la posibilidad de construir una Europa de convivencia¹³⁴⁰. Pero ya no hay vuelta atrás. Los avatares históricos de Toledo dieron lugar a la ciudad que hoy conocemos, expuesta a la mirada de todos y con un río que siempre permanece en su sitio, según Ponz...

Toledo está en grande altura por dó quiera que se mire, respecto del rio: á él van a parar todos sus conductos, y cloacas: quanto se vierte, y quanto llueve baxa

turismo, bien defendido y tratado, es un manantial de riqueza incalculable. Pero Toledo debe secundar esta gran obra de cultura y patriotismo, haciendo de aquel una ciudad bien urbanizada, con agua y jardines abundantes, para que cambia su actual fisonomía de sedienta, por otra con plenitud de alegría". CANTOS (1926), pp. 42-43.

De las *tres culturas*, la islámica debe cuidarse mucho más. Falta información, falta fácil acceso a algunos monumentos, como los baños, y falta seriedad respecto a la mezquita de Tornerías. Lleva varios años cerrada y ninguna persona ocupada en labores informativas del Ayuntamiento es capaz de una respuesta a qué ocurre y cuándo será visitable.

¹³³⁸ Intentamos reflejar el error de la mitificación excesiva en la única revista actual escrita en judeo-español: "... el estudio rigoroza de akel tiempo mos amostra ke no uvo armonia ni kooperasion, ke no fue una konvivensia de tres kulturen i ke el respekto, si lo uvo, fue kondisionado i nunka kontinuo: se tolerava a los djudios porke no azerlo kavzava mas danyo ke benefisio. Ma la toleransia era limitada, a la espera de ke a los impios se les kayese el bandaje de los ojos i akseptaran el kristianismo komo relijion verdadera. En resumen, sus derecho de existir komo djudios era provizorio, i sus tiempo se akavo en 1492, kuando fueron definitivamente ekspulsados de Espanya". MONTERREAL, Ó. (2012), "Existió un Toledo de las tres kulturen?", en *Aki Yerushalayim*, 92. Jerusalén: Sefarad Editores, pp. 5-6.

¹³³⁹ DE ALCOCER (1973), lib. primero, cap. 117, fol. 96.

¹³⁴⁰ "El carácter radical de 1492 reside en la abolición de un momento histórico, único en su género, de coexistencia y diálogo de las tres religiones del Libro, y en la posibilidad de una Europa abierta y tolerante, malograda en España, donde podía y debía haber nacido". Prólogo en MÉCHOULAN, H. (dir.) (1992), *Los judíos de España. Historia de una diáspora (1492-1992)*. Madrid: Trotta, p. 9.

precipitadamente al río. Siempre ha sucedido esto, porque ni la Ciudad, ni el río se han mudado jamás en su situación.

... Y que quizá esconda muchos tesoros:

Las fugas que de Toledo han hecho forzosamente una vez Romanos, otra Godos, otra Moros, otra Judíos, es suficiente motivo para conjeturar, que en algunos pasajes del río hayan escondido sus tesoros para de aquellas gentes compelidas, con la esperanza de volver por ellos¹³⁴¹.

Ya no nos vale solo con la leyenda de las llaves de los sefardíes. Habrá que hablar también de sus tesoros en el Tajo.



Río Tajo, visto desde el puente de Alcántara

¹³⁴¹ PONZ (1787), t. I, p. 45.

7. ÚLTIMAS REFLEXIONES

Beatrice Leroy escribió que los judíos “sont au coeur de l’existence ibérique”, están en el corazón ibérico, en todos los ámbitos, en todas las facetas de la sociedad¹³⁴². Américo Castro defendía, como sabemos, la impronta positiva de los judíos hispanos: entre “el pueblo hebreo disperso por el mundo medieval, la población judía de España destaca como un conjunto único y sorprendente”¹³⁴³. Y Eloy Benito Ruano entendía la necesidad de valorar el pasado plural de España para comprender su historia¹³⁴⁴. Allá donde fueran los exiliados de 1492 su origen hispano superaba cualquier otro condicionante. Según Toaff, mientras que en la Península se les negó la condición de españoles porque su religión pesaba más que su *nacionalidad* o su cultura, los judíos italianos los consideraban, sobre todo, españoles, y no de los suyos¹³⁴⁵. Ángel Pulido, el senador que introdujo la cuestión sefardí en la conciencia de España a principios del siglo XX, consideraba que recuperar su legado ayudaría a “la reconstitución y al engrandecimiento de la patria, por los caminos del amor y de la esperanza”¹³⁴⁶. A fin de cuentas, los sefardíes dispersos por el mundo no son tan distintos a los españoles, como creía el cristiano del *Coloquio entre un cristiano y un judío*, porque ya desde la llegada de los judíos a la Península su sangre estaba mezclada:

Salieron los judíos de los Navíos e començaron a trabajar entre los gentiles que avían en aquel tiempo en España, e casaron con mugeres gentiles e fizieron fijos en las mugeres gentiles, onde vosotros venides. E así viene vuestra generación de mugeres

¹³⁴² LEROY (1991), p. 77.

¹³⁴³ CASTRO (2001), p. 448.

¹³⁴⁴ BENITO RUANO (1972), p. 7.

¹³⁴⁵ TOAFF, A. (1994), “Ebrei spagnoli e marrani nell’Italia del cinquecento. Caratteristiche di una mentalità”, en *Xudeus e conversos na historia*, vol. I, p. 196. Yosef H. Yerushalmi expresó su admiración por el mantenimiento de las raíces hispanas de los expulsados: “Un des phénomènes les plus intéressants de l’histoire juive au cours des quatre derniers siècles est la manière dont le judaïsme séfardite a maintenu son caractère hispanique malgré l’expulsion d’Espagne”. (“Uno de los fenómenos más interesantes de la historia judía en los últimos cuatro siglos es cómo el judaísmo sefardí ha mantenido su carácter hispano a pesar de la expulsión de España”). YERUSHALMI, Y. H. (1998), *Sefardica. Essais sur l’histoire des Juifs, des marranes et des nouveaux-chrétiens d’origine hispano-portugaise*. París: Chandeigne, p. 27.

¹³⁴⁶ PULIDO FERNÁNDEZ (1993), p. 18.

*gentiles e non de judíos. E ansí vosotros non vos podedes dezir que sodes el pueblo de Israel*¹³⁴⁷.

Aunque fuera real tanta mezcla, nunca dejaron de ser considerados distintos, nunca fueron *de los nuestros*, como ilustra el siguiente memorial de las cortes a Enrique IV, pidiéndole...

*... que mande e reuocar e reuoque la ley e ordenança que fizo en Toledo en fauor de los judíos, de los contratos vsurarios, porque aquello ha traído e trahe muy grandísimo dapno a los christianos, vuestros súbditos e naturales*¹³⁴⁸.

En el imaginario popular se considera español solo al cristiano. En los libros de historia y de literatura son españoles Pelayo, el Cid, Alfonso XI y el Arcipreste de Hita, pero no Maimónides, Yehuda ha-Leví, Samuel ha-Leví ni Hasday ibn Saprut. Y podemos extrapolarlo al ámbito islámico: ¿quién considera personajes fundamentales de la historia de España a Abd-al-Rahman III o a Almanzor?¹³⁴⁹ Graetz, ya en el siglo XIX, pensaba que la ciencia y la poesía judía medieval alcanzaron unas cotas elevadísimas, hasta calificarlas de “aurora luminosa” dentro de la barbarie generalizada de su tiempo¹³⁵⁰. La historia hispanojudía es historia española, y así debería admitirse. No se puede entender el pasado de muchos territorios de la Península si ignoramos su componente judío, pues es parte de la génesis de España. Y la cultura hispanojudía alcanzó un nivel que, al menos, debía emplazarla a un lugar digno en los libros de texto educativos.

Si los judíos fueron importantes para España, ¿hasta qué punto influyó el hebraísmo peninsular en el del resto del mundo? Según Beinart, el tiempo de los judíos españoles hasta la expulsión supone un momento singular en la historia del judaísmo: “Alcanzó dimensiones legendarias donde se dan cita el coraje y la acción”¹³⁵¹. Otros historiadores israelíes coinciden, como Shlomo Sand, que piensa que en la historiografía de su país falta por encontrar una explicación a cómo fue posible el

¹³⁴⁷ Extraído de GARCÍA MORENO (2003), p. 154.

¹³⁴⁸ Extraído de GARCÍA LUJÁN (1994), pp. 67-68.

¹³⁴⁹ Marín y Pérez hablaron de la desconfianza que despierta, incluso hoy, la aportación islámica a la construcción de España: “Les apports scientifiques ou littéraires de la culture arabo-islamique sont généralement ignorés ou n'arrivent pas à attirer l'attention des non-spécialistes”. (“La aportación científica y literaria de la cultura árabo-islámica es generalmente ignorada o no llega a captar la atención de los no especialistas”). Por otra parte criticaron el extremo opuesto: el que mitifica las tres culturas con fines propagandísticos, lo que enturbia aún más el debate. MARÍN, M. y PÉREZ, J. (1992), “L’Espagne des trois religions du mythe aux réalités. Introduction”, en *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 63-64. Aix-en-Provence: Publications de l’Université de Provence, p. 23.

¹³⁵⁰ “L’Espagne fut le centre de ce mouvement, qui se détache comme une aurore lumineuse au milieu de la barbarie et de l’ignorance contemporaine”. (“España fue el centro de este movimiento, que se revela como una aurora luminosa en medio de la barbarie y la ignorancia contemporánea”). GRAETZ, H. (1872), *Les Juifs d’Espagne (945-1205)*. París: Michel Lévy frères, éditeurs, p. VI.

¹³⁵¹ Y añade: “los valores espirituales y un profundo sentido de la realidad; todo ello unido a un sentimiento arraigado de responsabilidad mutua. Este conjunto de características es el que le hace formar un capítulo importante en la experiencia histórica del pueblo judío”. BEINART (1987), p. 21.

establecimiento en la península Ibérica de una comunidad tan poderosa y tan vital, mucho más fecunda que las establecidas en otros lugares de Europa¹³⁵². Norman Roth planteó la importancia del componente hispano en la historia del judaísmo, con un dato en el que rara vez se repara: la península Ibérica ha sido el lugar donde más tiempo han vivido los judíos. Incluyendo, continúa Roth, “su actual patria, Israel”¹³⁵³. Macías Kapón escribió que la impronta de los judíos instalados en la Península es fundamental “en el ser y el estar de españoles y judíos hasta nuestros días”¹³⁵⁴.



Escaparate bonito en la judería de Toledo

¹³⁵² SAND (2011), p. 293.

¹³⁵³ ROTH, N. (2000), p. 87.

¹³⁵⁴ MACÍAS KAPÓN, U. (1993), “Hacia la normalización de la integración del legado judío”, en VV. AA., *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*. Valladolid: Junta de Castilla y León, vol. I, p. 190.

¿Y el arte? El arte puede ser valioso por lo que aporta, por lo que enriquece, por constituirse en medio para lograr algo. O lo que es lo mismo, por su utilidad. También puede ser un fin en sí mismo; simplemente, para disfrute de los sentidos. Y por último puede aunar las dos virtudes, puede ser valioso y al mismo tiempo alcanzar la condición de *cosa práctica*. En las sinagogas de Samuel ha-Leví y Santa María la Blanca nos encontramos en este último caso. En ellas aprendemos y también disfrutamos.

Maimónides creía que los cuerpos mortales se corrompen por la materia; sin embargo, “por lo que atañe a la forma, considerada en sí misma, no están sometidos a corrupción, sino que son permanentes”¹³⁵⁵. Para el filósofo Ibn Falaquera la forma es firme, pero no su percepción¹³⁵⁶. Ibn Gabirol pensaba que “la forma recubre la materia”, así como “el intelecto envuelve el alma”, las cosas simples se envuelven unas a otras y al final Dios lo cubre todo¹³⁵⁷. En ocasiones, sobre el pensamiento más profundo se impone el simple deleite pasajero, que está en la base de la creación artística, pero que además es intrínseco al ser humano en todas sus facetas. Sem Tob de Carrión lo expresaba así:

*A cada placer le ponen los sabios un tiempo determinado: a partir de ahí vienen por cualquier camino menguando. Placer de nuevo vestido, como un mes: después por cualquier vía dañándose va, hasta que roto es; un año el de la casa nueva, en cuanto el revoco está blanco, hasta que llueva y lo torne amarillo. Además, que es naturaleza en el hombre enojarse de lo que mucho dura y con ello quejarse: con tal de mudar cosa nueva cada día, por poco cambiaría la hermosa por la fea*¹³⁵⁸.

Acercarse a la cultura judía medieval requiere tener en cuenta varios factores. El primero es que apenas tuvo continuidad, y si la tuvo quedan tan pocos restos que es imposible seriarla. La *Elegía a los mártires de Toledo* nos informa de la destrucción de sinagogas en 1391. No fueron las únicas que cayeron ante el fanatismo o el abandono, muchos más edificios tuvieron que soportar ataques en diversos momentos de la

¹³⁵⁵ MAIMÓNIDES (1983), p. 392.

¹³⁵⁶ “La diferencia entre la noción y la forma está en que la forma está adherida a la materia, formando una sola cosa que no cambia, mientras que la noción percibida es la forma de esa cosa separada de la materia”. IBN FALAQUERA, S. T. (1990), *Libro del alma (Sefer ha-Nefes)* (ed. de Ana M^a López Riaño y Francisco Samaranch). Granada: Universidad de Granada, p. 64. Puede seguirse la relación entre los dos autores en URRUTIA, T. J. (2009), “Saber de sabios y saber de profetas: la controversia maimonideana y Sem Tob ibn Falaquera”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 16. Zaragoza: Sociedad de Filosofía Medieval, pp. 57-68.

¹³⁵⁷ En MUNK (1927), p. 105. Ibn Gabirol también nos enseña en *La fuente de la vida* que lo que vemos, la forma, surge del espíritu: “Las formas corporales descienden de las formas espirituales y todo lo que desciende de otro es ejemplo de aquello de quien desciende (...) Lo que emana de algún origen está concentrado cerca de su origen, y lejos del origen se desparrama; pero las formas sensibles se concentran en las sustancias espirituales y se desparraman en las corporales; luego las formas sensibles se derivan de las sustancias espirituales y están más cerca de su origen en las sustancias espirituales que en las corporales”. Es arriesgado, por lo tanto, clasificar y compartimentar las sensaciones, pues sus fronteras son tan difusas como móviles. IBN GABIROL, S. (1987), *La fuente de la vida* (ed. de Carlos del Valle). Barcelona: Riopiedras, p. 136.

¹³⁵⁸ Extraído de GALÁN (2003), p. 216.

historia. Ahí es donde aparece el segundo factor significativo: la propia esencia del judaísmo peninsular estuvo determinada por las circunstancias políticas, religiosas y económicas, pero fue real. Esa esencia estuvo presente en las sinagogas desaparecidas y por supuesto en las conservadas. Su calidad artística es tan poderosa que sortea cualquier obstáculo.



Puente de San Martín, castillo Nuevo y San Juan de los Reyes

El hebraísta Ángel Sáenz-Badillos, fallecido mientras se elaboraba este trabajo, escribió el siguiente texto:

Entre los historiadores del judaísmo peninsular se da además una doble tendencia: desde los que quieren ver ante todo lo positivo, y descubren una historia de pleno entendimiento entre comunidades, de perfecta convivencia, apenas ensombrecida por pequeños episodios aislados, y quieren idealizar el conjunto, convirtiendo toda la ‘edad de oro’ en una especie de mito, y los que prefieren seguir escribiendo una ‘historia lacrimosa’ repleta de tragedias y confrontaciones. Hay historiadores que idealizan hasta el máximo el judaísmo andalusí, que tratan de presentarnos al judío medieval español como ‘judío feliz’ o que hablan de ‘amor a España’ de los sefardíes a pesar del paso del tiempo y de la expulsión. Y los hay que comparan la salida de España con el holocausto¹³⁵⁹.

¹³⁵⁹ SÁENZ-BADILLOS, Á. (2000), “Hacia una valoración global de la presencia judía en España”, en SÁENZ-BADILLOS (ed.), *Judíos entre árabes y cristianos*, p. 173. Córdoba: El Almendro.

Son palabras que encierran uno de los problemas con que nos podemos encontrar los historiadores, que no es tanto la toma de partido, sino que esa toma de partido determine el trabajo y lo haga poco riguroso, poco poroso a la visión divergente, que provoque que la investigación histórica sirva solo para reafirmar una teoría preestablecida, cuando las teorías deberían fraguarse durante la investigación y solo quedar asentadas después, independientemente de que coincidan o no con la idea de partida.

La historia es una mezcla de realidades religiosas, políticas y económicas vividas hace mucho tiempo, conservadas en ocasiones en fuentes muy frágiles y fragmentadas, y pasadas por el tamiz de un investigador que expone ideas no siempre acertadas. No es pesimismo científico, es la realidad que debemos admitir. Planteamos teorías que en el mejor de los casos se acercan a la realidad y no la desvirtúan. Pero lo importante es hacerlo con rigor y con voluntad constructiva. Así se ha elaborado esta tesis doctoral, teniendo presentes todas esas limitaciones, que han sido superadas por la motivación de trabajar en un tema tan emocionante. Con más acierto que errores, esperamos, hemos culminado una empresa que deseamos productiva para los demás. Para nosotros lo ha sido, pero no porque hayamos llegado a nuestro destino definitivo, sino porque hemos dejado transitable un camino que recorreremos en los próximos años.



Callejón de Samuel Levi, bordeando la sinagoga

BIBLIOGRAFÍA

En la siguiente bibliografía incluimos, de todas las obras consultadas, solo las que hayan sido fuente de información válida, aparezcan o no en las notas a pie de página.

Cuando la diferencia entre la publicación original y la consultada es significativa se indica en la nota a pie de página.

Clasificamos las obras en dos grupos: en uno, las escritas originalmente antes de 1500; en otro, las escritas posteriormente.

OBRAS ANTERIORES A 1500

-ABD ALLAH B. BULUGGIN (1982), *El siglo XI en 1ª persona. Las "memorias" del 'Abd Allah, último rey zirí de Granada, destronado por los almorávides (1090)*, (trad. de Lévi-Provençal y García Gómez). Madrid: Alianza.

-ALFONSO X (1982), *Estoria de España. Antología* (ed. de Reinaldo Ayerbe-Chaux). Madrid: José Porrúa Turanzas.
-(1991), *Fuero Real* (ed. de Azucena Palacios). Barcelona: PPU.

-SAID AL-ANDALUSI (2000), *Kitab Tabaqat al-uman o Libro de las categorías de las naciones* (trad. y notas de Llavero y Andrés Martínez). Madrid: Trotta. Obra de mediados del siglo XI.

-ATANASIO (1997), *La encarnación del verbo* (ed. de Fernando Guerrero y José C. Fernández Sahelices). Madrid: Ciudad Nueva. Medios del siglo IV.

-BERNÁLDEZ, A. (1962), *Memorias del reinado de los Reyes Católicos* (ed. de Gómez-Moreno y De Mata Carriazo). Madrid. Original de finales del XV.

-BONSENYOR, J. (1990), *Libro de palabras y dichos de sabios y filósofos* (intr. y trad. de Magdalena). Barcelona: Riopiedras. Escrito en el siglo XIII.

-(2009), *Crónica mozárabe de 754. Continuatio isidoriana hispana* (ed. de J. E. López Pereira). León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro".

-(2003), *Crónica najerense* (ed. De Juan A. Estévez). Madrid: Akal.

-IBN DAUD, ABRAHAM (1972), *Sefer ha-Kabbalah (Libro de la tradición)*. Valencia: Anubar. Escrito en 1160.

-IBN FALAQUERA, SEM TOB (1990), *Libro del alma (Sefer ha-Nefes)* (ed. de Ana Mª López Riaño y Francisco Samaranich). Granada: Universidad de Granada. Es del XIII

-(2008), *Fuero de Madrid de 1202. Memoria del Madrid medieval*. Madrid: Fundación José Antonio de Castro.

-(1968), *Fuero juzgo o libro de los jueces*. Barcelona: Zeus. CSIC muy bueno, muchos textos ilustrativos.

-IBN GABIROL, S. (1987), *La fuente de la vida* (ed. de Carlos del Valle). Barcelona: Riopiedras. Escrito en el siglo XI.
-(1977), *Selección de perlas. Mibhar ha-Penim* (trad. de Gonzalo Maeso). Barcelona: Ameller.

- GONZALO DE BERCEO (2006), *Milagros de Nuestra Señora* (ed. de Juan Carlos Bayo e Ian Michael). Madrid: Castalia. Escrito a mediados del siglo XIII.
- HA-LEVÍ, JEHUDA (1979), *Cuzary* (ed. de Jesús Imirizaldu). Madrid: Editora Nacional. Escrito a principios del siglo XII.
- AL-HARIZI, S. (1988), *Las asambleas de los sabios (Tahkemoni)* (ed. de Carlos del Valle). Murcia: Universidad de Murcia. Escrito a principios del siglo XIII.
- FRAY HERNANDO DE TALAVERA (1961), *Católica impugnación*. Barcelona: Juan Flors.
- ISIDORO DE SEVILLA (1951), *Etimologías*. Madrid: BAC. Siglo VII.
- JIMÉNEZ DE RADA, R. (1989), *Historia de los hechos de España*. (Edición de Juan Fernández Valverde). Madrid: Alianza. Primera mitad del XIII.
- IBN AL-KARDABUS (2008), *Historia de al-Andalus* (ed. de Felipe Maíllo). Madrid: Akal. Siglo XIII.
- LÓPEZ DE AYALA, P. (1542), *Crónica del rey don Pedro de Castilla*. Sevilla: En casa de Juan de Cromberger. Siglo XIV.
 -(1780), *Crónicas de los reyes de Castilla don Pedro, don Enrique II, don Juan I, don Enrique III*. Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha.
 -(1993), *Libro Rimado de Palacio* (ed. de Kenneth Adams). Madrid: Cátedra.
- LUCAS, OBISPO DE TUY (2007), *Crónica de España* (ed. facsímil de Julio Puyol). Valladolid: Maxtor. Siglo XIII.
- MAIMÓNIDES (1988), *Cinco epístolas de Maimónides*. Barcelona: Riopiedras.
 -(1983), *Guía de perplejos* (ed. de David González Maeso). Madrid: Editora Nacional.
 -(2010), *Leyes sobre el matrimonio (Hilkot Ishut) del Mishné Torá* (intr., trad. y notas de Ruiz Morell y Salvatierra Ossorio). Estella: EVD.
 -(1982), *Mishné Torá (Iad Jazaká)* (ed. de Abraham Platkin et al.). Tel Aviv: El árbol de la vida.
 -(1991), *Obras médicas I. El régimen de la salud. Tratado sobre la curación de hemorroides* (ed. de Lola Ferre). Córdoba: El Almendro.
- DE MONTORO, A. (1990), *Cancionero* (ed. de Marcella Ciceri y Julio Rodríguez Puértolas). Salamanca: Universidad de Salamanca. Siglo XV.
- PEDRO ABELARDO (1988), *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano* (ed. de Anselmo Sanjuán y Miquel Pujadas). Zaragoza: Yalde. Siglo XII.
- PÉREZ DE VALENCIA, J. (1998), *Tratado contra los judíos* (ed. de Justo Formentín y M^a José Villegas). Madrid: Aben Ezra Ediciones. Original de 1484.
- DEL PULGAR, F. (2008), *Crónica de los Reyes Católicos* (ed. de Juan de Mata Carriazo). Granada: Universidad de Granada. Escrito a finales del siglo XV.
- BEN SALOMÓN DE TORRUTIEL, ABRAHAM (1928), *El libro de la cábala*. Salamanca: Establecimiento Tipográfico de Calatrava. SIGLO XV
- DE TUDELA, BENJAMÍN (1989), *Libro de viajes de Benjamín de Tudela* (ed. de José Ramón Magdalena). Barcelona: Riopiedras. Siglo XII.

OBRAS DEL SIGLO XVI EN ADELANTE

- ABELLÁN PÉREZ, J. (ed.) (1984), *Documentos de Juan II*. Murcia: Academia de Alfonso X el Sabio.
- AJAMIL, F. J. (2004), "Judimendi, el cementerio judío de Vitoria-Gasteiz. Las causas de su desaparición", en *Estudios de Arqueología Alavesa*, 21. Vitoria: Diputación Foral de Álava, pp. 319-328.
- ALBA, A. Y SAINZ DE LA MAZA, C. (2011), "La tradición judía como arma antijudía: los relatos rabínicos de Jerónimo de Santa Fe", en AMRAN, R. (coord.), *Violence et identité religieuse dans l'Espagne du XVe au XVIIe siècles*. París: Indigo, pp. 257-287.
- ALBA, A. (2002), "Medicina", en BANGO, I. (com.), *Memoria de Sefarad*. Madrid: SEACEX, pp. 332-334.
- ALCALÁ, Á. (dir.) (1995), *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Valladolid: Ámbito.
 -(2011), *Los judeoconversos en la cultura y sociedad españolas*. Madrid: Trotta.

- DE ALCOCER, P. (1973), *Historia de Toledo* (ed. facsímil de la obra publicada en Toledo por Juan Ferrer en 1554). Madrid: EPSC.
- ALFONSO, E. (2006), "La representación de Al-Andalus en fuentes judías". *Norba. Revista de Historia*, 19. Badajoz: UNEX, pp. 61-72.
- (2002), "Los límites del saber. Reacción de intelectuales judíos a la cultura de procedencia islámica", en VV. AA., *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 59-84.
- ALMAGRO, A. (2007), "Los palacios de tradición andalusí en la Corona de Castilla: Pedro I", en VALDÉS, M. (ed.), *El legado de Al-Andalus. El arte andalusí en los reinos de León y Castilla durante la Edad Media*. Valladolid: Fundación del Patrimonio Histórico de Castilla y León, pp. 243-281.
- ALVARADO PLANAS, J. (1995), *Espacios y fueros en Castilla-la Mancha (siglos XI-XV). Una perspectiva metodológica*. Madrid: Polifemo.
- ÁLVAREZ BORGE, I. (2003), *La plena Edad Media. Siglo XII-XIII*. Madrid: Síntesis.
- ÁLVAREZ CORA, E. (2005), *La teoría de los contratos en Castilla (siglos XIII-XVIII)*. Madrid: Colegio de Registradores de la Propiedad y Mercantiles de España.
- ÁLVAREZ PALENZUELA, V. Á. (coord.) (2008), *Historia de España en la Edad Media*. Barcelona: Ariel.
- (2011), "La difícil supervivencia del judaísmo castellano en el reino de Castilla en el siglo XV", en AMRAN, R. (coord.), *Violence et identité religieuse dans l'Espagne du XVe au XVIIe siècles*. París: Indigo, pp. 141-162.
- AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1984), *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*. Madrid: Turner. Original de 1875.
- (1848), *Estudios históricos, políticos y literarios de los judíos de España*. Madrid: Imprenta de M. Díaz y Compañía.
- (1989), *Toledo pintoresca o descripción de sus célebres monumentos*. Toledo: Zocodover. Original de 1845.
- AMADOR DE LOS RÍOS, RODRIGO (1911), "La Alcaná de Toledo", en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 24. Madrid: Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos, pp. 48-77.
- (1905), *Monumentos arquitectónicos de España. Toledo. Tomo primero*. Madrid: E. Martín y Gamoneda.
- AMRAN, RICA (2003), *De judíos a judeo conversos*. París: Indigo.
- (2003), "El arzobispo de Rodrigo Jiménez de Rada y los judíos de Toledo: la concordia del 16 de junio de 1219", en *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 26. París: Université de Paris Nord, pp. 73-86.
- (2006), "Calumnias y falsificación histórica: dos casos de correspondencia apócrifa relacionadas con judíos hispanos durante el medievo", en *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 29. Lyon: Ens Éditions, pp. 317-326.
- (2009), *Judíos y conversos en el reino de Castilla. Propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos (siglos XIV-XVI)*. Valladolid: Junta de Castilla y León.
- (1996), "Judíos y conversos en las crónicas de los Reyes de Castilla (desde finales del siglo XIV hasta la expulsión)", en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 9. Madrid: UNED, pp. 257-275.
- (1998), *La judería toledana desde finales del siglo XIII hasta la primera mitad del siglo XIV, la época de R. Asher*. Universidad Autónoma de Madrid. Tesis doctoral inédita.
- (1993), "La mujer judía según los responsa de Asher ben Yehiel", en VV. AA., *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*. Valladolid: Junta de Castilla y León, vol. III, pp. 23-26.
- (2009), "Los judíos en las crónicas de Pedro López de Ayala: los acontecimientos de 1391", en AMRAN, R. (coord.), *Autour de Pedro López de Ayala*. París: Indigo, pp. 203-219.
- (2009), "Mito y realidad de los conversos castellanos en el siglo XV", en VV. AA., *Judaísmo Hispano*. Madrid: CSIC, vol. II, pp. 593-605.
- (1990), "Un estudiante ruso en la Yesiba de Toledo en tiempos de Aser ben Yehiel, ha Ros", en *Anuario de estudios medievales*, 20. Madrid: CSIC, pp. 9-14.
- (2011), "Violencias acometidas contra conversos según el Memorial de diversas hazañas de Diego de Valera", en AMRAN, R. (coord.), *Violence et identité religieuse dans l'Espagne du XVe au XVIIe siècles*. París: Indigo, pp. 288-306.
- ANDRADE, R. de O. (2005), "Mito e monarquía na Hispânia visigótica católica", en *Temas medievales*, 13. Buenos Aires: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, pp. 9-27.
- DE ANDRÉS, M^a S. y CATALÁN, D. (1975), *Crónica del moro Rasis*. Madrid: Gredos.
- ANES, G. (coord.) (2004), *Las tres culturas*. Barcelona: Real Academia de la Historia.
- DE ANTONIO, M^a G. (2006), *Los judíos en Galicia (1044-1492)*. A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza.
- ARANDA PÉREZ, J. (1999), *Poder y poderes en la ciudad de Toledo. Gobierno, sociedad y oligarquía en la Edad Moderna*. Cuenca: Ediciones de la UCLM.
- ARAUZ, D. (2007), *La protección jurídica de la mujer en Castilla y León (siglos XII-XIV)*. Valladolid: Junta de Castilla y León.
- ARBOS AYUSO, C. (1987), "Judíos y conversos: un tema tópico en la poesía medieval", en VV. AA., *Encuentros en Sefarad*. Ciudad Real: Instituto de Estudios Manchegos, pp. 137-152.

- ARENAS, J. y CASTAÑO, J. (2010), "La sinagoga medieval de Molina de Aragón: evidencia documental y epigráfica", en *Sefarad*, 70, 2. Madrid: CSIC, pp. 497-508.
- ARJONA CASTRO, A. (1990), *La sexualidad en la España musulmana*. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- ARIAS GUILLÉN, F. (2014), "¿Hubo una revolución militar en Castilla en la primera mitad del siglo XIV", en *Edad Media. Revista de Historia*, 15. Valladolid: Universidad de Valladolid, pp. 195-216.
- ARIÉ, R. (1992), "Les minorités religieuses dans le royaume de Grenade (1232-1492)", en MARÍN, M. y PÉREZ, J. (dirs.), "Minorités religieuses dans l'Espagne médiévale", *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 63-64. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, pp. 51-61.
- ARRANZ GUZMÁN, A. (2012), "El infante ausente: en torno a los primeros años de vida de don Pedro de Castilla (1134-1350)", en *Cuadernos de Historia de España*, 85-86. Buenos Aires: UBA, pp. 51-65.
- ASENJO, M^a (2008), "Integración y exclusión. Vicios y pecados en la convivencia urbana", en CARRASCO MANCHADO, A. I. y RÁBADE, M^a P. (coords.), *Pecar en la Edad Media*. Madrid: Sílex, pp. 185-208.
- ASLANOV, C. (2012), "¿Por qué el Zohar fue escrito en arameo? Sobre la ecología del ámbito lingüístico judío castellano en el siglo XIII", en CASADO, M., FINE, R. y MATA, C. (coords.), *Jerusalén y Toledo. Historia de dos ciudades*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, pp. 11-22.
- DE ASSAS, M. (1848), *Álbum artístico de Toledo*. Madrid: D. Doroteo Bachiller.
-(1878), *Antigua sinagoga, hoy iglesia de Santa María la Blanca; y brocal de un aljibe de la mezquita aljama toledana*. Madrid: Imprenta de Fortanet y Calcografía Nacional.
- ASSIS, Y. T. (1992), "Bienestar social y asistencia mutua en las comunidades judías españolas", en BEINART, H. (ed.), *El Legado de Sefarad*. Jerusalén: Magnes, pp. 326-354.
-(2001), "El comportament sexual en la societat hispanojueva de l'edat mitjana", en *Tamid*, 3. Barcelona: IEC, Societat Catalana d'Estudis Hebraics, pp. 7-47.
-(1993), "Responso Rabínicos y Cartas Reales: fuentes para el estudio de la historia de los judíos en la Corona de Aragón", en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 6. Madrid: UNED, pp. 363-376.
-(1992), "Synagogues in medieval Spain", en VV. AA, *Jewish Art. Journal of the Center for Jewish Art*, vol 18: *Sepharad*. Jerusalén: The Hebrew University, pp. 7-29.
- ATTALI, J. (2002), *Les Juifs, le monde et l'argent. Histoire économique du peuple juif*. París: Fayard.
- DE AYALA, C. (2009), "Definición de cruzada: estado de la cuestión", en *Clío & Crimen*, 6. Durango: Centro de Historia del Crimen de Durango, pp. 216-242.
-(2008), *Sacerdocio y Reino en la España Altomedieval. Iglesia y poder político en el Occidente peninsular, siglos VII-XII*. Madrid: Sílex.
- AYASO MARTÍNEZ, J. R (2000), "Antigüedad y excelencia de la diáspora judía en la Península Ibérica". *MEAH. Sección de hebreo*, 49. Granada: Universidad de Granada, pp. 233-259.
- AZCÁRATE, J. M^a (1990), *El arte gótico en España*. Madrid: Cátedra.
- AZNAR, F. (1990), *Musulmanes, judíos y cristianos*. Madrid: Anaya.
- BAER, Y. (1929), "De las respuestas del rabí Acher de Toledo", en *AHDE*, 6. Madrid: Centro de Estudios Históricos, pp. 197-213.
-(2000), *Galout. L'imaginaire de l'exil dans le judaïsme*. París: Calmann-Lévy. Original de 1936.
-(1981), *Historia de los judíos en la España cristiana*. Madrid: Altalena. Original de 1945.
- BALLESTEROS, A. (1913), *Sevilla en el siglo XIII*. Madrid: Establecimiento tipográfico de Juan Pérez Torres.
- BALLET, F. (1789), *Historia de los templos de los paganos, de los judíos y de los cristianos*. Madrid: Imprenta de Benito Cano.
- BALMASEDA, L. J. (2007), "En busca de las iglesias toledanas de época visigoda", en VV. AA., *Hispania gothorum. San Ildefonso y el reino visigodo de Toledo*. Toledo: Empresa pública "Don Quijote de la Mancha 2005", pp. 197-214.
- BANGO, I. (2002), "Arquitectura", en BANGO, I. (com.), *Memoria de Sefarad*. Madrid: SEACEX, pp. 223-224.
-(1993), "El arte de construir en ladrillo en Castilla y León durante la Alta Edad Media, un mudéjar inventado en el siglo XIX", en HENARES, I. Y LÓPEZ GUZMÁN, R. (eds.), *Mudéjar iberoamericano. Una expresión cultural de dos mundos*. Granada: Universidad de Granada, pp. 109-123.
-(1997-1998), "El verdadero significado del aspecto de los edificios. De lo simbólico a la realidad funcional. La iglesia encastillada", en *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 9-10. Madrid: Universidad Autónoma, pp. 53-72.
-(2002), "Inquisición", en BANGO, I. (com.), *Memoria de Sefarad*. Madrid: SEACEX, pp. 405-418.
-(2002), "Historia de una calumnia: El Santo Niño de La Guardia", en BANGO, I. (com.), *Memoria de Sefarad*. Madrid: SEACEX, pp. 419-421.

- (2002), "Judíos, moros y cristianos bajo la autoridad del rey", en BANGO, I. (com.), *Memoria de Sefarad*. Madrid: SEACEX, pp. 259-267.
- (2002), "La imagen personal", en BANGO, I. (com.), *Memoria de Sefarad*. Madrid: SEACEX, pp. 105-110.
- (2002), "La ketubá", en BANGO, I. (com.), *Memoria de Sefarad*. Madrid: SEACEX, pp. 95-98.
- (2000), "Las imágenes en los templos medievales. Del aniconismo a la intención docente. Las tres posturas tradicionales de la iglesia", en DE LA IGLESIA, J. I. (coord.), *La enseñanza en la Edad Media*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 357-382.
- (2002), "Los judíos en la ordenación jurídica de los cristianos", en BANGO, I. (com.), *Memoria de Sefarad*. Madrid: SEACEX, pp. 367-372.
- (com.) (2002), *Memoria de Sefarad*. Madrid: SEACEX.
- (2002), "Muebles y objetos de la sinagoga", en BANGO, I. (com.) en *Memoria de Sefarad*. Madrid: SEACEX, pp. 173-180
- (2007), "Un gravísimo error en la historiografía española, el empleo equivocado del término mozárabe", en VALDÉS, M. (ed.), *El legado de Al-Andalus. El arte andalusí en los reinos de León y Castilla durante la Edad Media*. Valladolid: Fundación del Patrimonio Histórico de Castilla y León, pp. 73-88.
- BANGO GARCÍA, C. (2002), "Un barrio de la ciudad: la judería", en BANGO, I. (com.), *Memoria de Sefarad*. Madrid: SEACEX, pp. 63-72.
- BARCALA, A. (2005), *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos. Volumen II: Siglos VI.VII. El reino visigodo de Toledo*. Madrid: Aben Ezra Ediciones
- BARKAI, R. (dir.) (1994), *Chrétien, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale. De la convergence à l'expulsion*. París: Les Éditions du Cerf.
- (2000), "Significado de las aportaciones de los judíos en el terreno de la medicina, la astrología y la magia", en SÁENZ-BADILLOS (dir.), *Judíos entre árabes y cristianos*. Córdoba: El Almendro, pp. 73-85.
- BARON, S. W. (1968), *Historia social y religiosa del pueblo judío*. Buenos Aires: Paidós.
- BARROSO, R. y MORÍN, J. (2007), "La civitas regia toletana en el contexto de Hispania de la séptima centuria", en VV. AA., *Regia sedes toletana. La topografía de la ciudad de Toledo en la antigüedad tardía y la alta edad media*. Toledo: Diputación de Toledo, pp. 95-162.
- BARTOLOMÉ, B. (2012), "La sinagoga Mayor de Segovia y sus propiedades urbanas a comienzos del siglo XV", en *Sefarad*, 72, 1. Madrid: CSIC, pp. 191-225.
- BAZÁN DÍAZ, I. (2012), "La utilidad social del castigo del delito en la sociedad medieval: para en exemplo, terror e castigo de los que lo ovyesen", en LÓPEZ OJEDA, E. (coord.), *Los caminos de exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 447-475.
- (coord.) (2008), *Clío & Crimen*, 8. Dedicado a la violencia de género en la Edad Media. Durango: Centro de Historia del Crimen de Durango.
- BECEIRO, I. (2007), *Libros, lectores y bibliotecas en la España medieval*. Murcia: Nausicaä.
- BÉCQUER, G. A. (1989), *Templos de Toledo*. Toledo: Zocodover. Original de 1857.
- BEINART, H. (1986), *Andalucía y sus judíos*. Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.
- (ed.) (1992), *El Legado de Sefarad*. Jerusalén: Magnes.
- (1992), "La conversión en masa y el problema de los conversos en el siglo 15", en BEINART, H. (ed.), *El Legado de Sefarad*. Jerusalén: Magnes, pp. 355-392.
- (1992), "Los judíos de la Andalucía musulmana: un prolegómeno histórico", en PELÁEZ DEL ROSAL, J. (ed.), *De Abraham a Maimónides, III: Los judíos en Córdoba*. Córdoba: El Almendro, pp. 133-154.
- (1992), *Los judíos en España*. Madrid: Mapfre.
- (1983), *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*. Barcelona: Riopiedras.
- (1992), "Los conversos y su destino", en KEDOURIE, E. (ed.), *Los judíos de España*. Barcelona: Crítica, pp. 97-124.
- (1987), "Los judíos en la España cristiana. Una visión histórica", en VV. AA., *Encuentros en Sefarad*. Ciudad Real: Instituto de Estudios Manchegos, pp. 1-21.
- BEL BRAVO, M^a A. (1988), "1492 visto por los cronistas hispano-judíos", en *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, 16. Granada: Universidad de Granada, pp. 9-38.
- (1997), *Sefarad. Los judíos en España*. Madrid: Sílex.
- BELTRÁN, M. (2010), "Maimónides sobre las creencias necesarias en el orden político", en ROCHE, P. (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid: Fundación Ramón Areces, pp. 287-296.
- BELMONTE DÍAZ, J. y LESEDUARTE GIL, P. (2007), *La expulsión de los judíos. Auge y ocaso del judaísmo en Sefarad*. Bilbao: Ediciones Beta. *Muy completo, quizá algo repetitivo y con poca concreción*.
- BEN SASSON, H. H. (dir.) (1988), *Historia del pueblo judío. Tomo 2: La Edad Media*. Madrid: Alianza.
- BEN-SASSON, M. (1992), "La société juive en terre d'islam aux VIIe-XIIe siècles", en TRIGANO, S. (dir.), *La société juive à travers l'histoire*. París: Fayard, pp. 428-460.

- BENNASSAR, B. (dir.) (1981), *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Crítica.
- BENBASSA, E. y RODRÍGUEZ, A. (2004), *Historia de los judíos sefardíes*. Madrid: Abada.
- BENBASSA, E. (2000), "L'âge d'or espagnol", en *L'histoire*, 243. París: Sophie Publications, pp. 48-51.
-(dir.) (1996), *Mémoires juives d'Espagne et Portugal*. París: Publisud.
- BENITO DE PEDRO, A. (2009), "Elementos de Reconquista: Moras y judías en las Cantigas de Alfonso X", en *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 12. Berkeley: University of California, pp. 87-106.
- BENITO RUANO, E. (1995), "A Toledo los diablos", en VV. AA., *Medievo hispano. Estudios in memoriam del profesor Derek W. Lomax*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Medievales, pp. 65-81.
-(2000), "Ámbito y ambiente de la Escuela de Traductores de Toledo", en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 13. Madrid: UNED, pp. 13-28.
-(2000), "Convivencia de judíos y cristianos en la Edad Media. El problema de los conversos", en SÁENZ-BADILLOS (dir.), *Judíos entre árabes y cristianos*. Córdoba: El Almendro, pp. 133-144.
-(1988), *De la alteridad en la historia*. Madrid: Real Academia de la Historia. Extraje una cita interesante de García Fernández, 235.
-(1972), "Del problema judío al problema converso", en VV. AA. *Simposio Toledo judaico*. Toledo: Publicaciones del Centro Universitario de Toledo, pp. 7-28.
-(2004), "El converso. Un prototipo histórico español", en ANES, GONZALO (coord.), *Las tres culturas*. Barcelona: Real Academia de la Historia, pp. 61-70.
-(1976), *Los orígenes del problema converso*. Barcelona: El Albir.
-(1961), *Toledo en el siglo XV. Vida política*. Madrid: CSIC.
-(2012), "Toledo y Jerusalén: hitos, mitos y utopías", en CASADO, M., FINE, R. y MATA, C. (coords.), *Jerusalén y Toledo. Historia de dos ciudades*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, pp. 23-32.
- BENSION, A. (2009), *El Zohar en la España musulmana y cristiana*. Sevilla: Renacimiento.
- BERENGUER, P. A. (1893), "La Sociedad Española de Excursiones en Toledo", en *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, 1, 5. Madrid: Sociedad Española de Excursiones, pp. 41-50.
- BERMEJO-MESA, R. (1935), *Edición y traducción castellanas de veinticinco inscripciones sepulcrales hebraicas, pertenecientes al cementerio judío de Toledo (Siglos XIII al XV)*. Madrid: C. Bermejo.
- BESAS, M. (2010), *Guía judaica de Castilla-la Mancha*. Toledo: Consejería de cultura de Castilla-La Mancha.
- BEUGNOT, A. (1979), *Les Juifs d'occident* (ed. facsímil de la obra de 1824). París, Ginebra: Ressources.
- (1992), *Biblia de Alba*, por Mosé Arragel (ed. facsímil de la publicada en 1624). Madrid: Fundación de Amigos de Sefarad. Londres: Facsimile Editions.
- BLANCO, C. (2013), *El pensamiento de la apocalíptica judía*. Madrid: Trotta.
- BLANCO, P. P., y DE ASSAS, M. (1851), *El indicador toledano o Guía del viajero en Toledo*. Madrid: Colegio Nacional de Sordo-Mudos.
- BLANCO WHITE, J. (2004), *Cartas de España*. Sevilla: Fundación José Manuel Lara. Escrito en 1798.
- BLASCO IBÁÑEZ, V. (2011), *Crónicas de viaje. Gibraltar, Argel, Toledo, El Escorial*. Valencia: Carena Editors. Escrito en 1897.
- BLASCO MARTÍNEZ, A. (1990), "Instituciones sociorreligiosas judías de Zaragoza (siglos XIV-XV). Sinagogas, cofradías, hospitales", en *Sefarad*, 50, 1 (pp. 3-46) y 2 (pp. 265-288). Madrid: CSIC.
-(1988), *La judería de Zaragoza en el siglo XIV*. Zaragoza: Instituto Fernando el Católico.
-(2009), "La vida en la judería", en VV. AA., *Lorca. Luces de Sefarad*. Murcia: Tres fronteras, pp. 21-46.
-(1989), "Pintores y orfebres judíos en Zaragoza (siglo XIV)", en *Aragón en la Edad Media*, 8. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, pp. 113-131.
-(2005), "Razones y consecuencias de una decisión controvertida: la expulsión de los judíos de España en 1492", en *Kalakorikos*, 10. Calahorra: Amigos de la Historia de Calahorra, pp. 9-36.
-(2002), "Trabajo y ocio en el mundo hispanojudío", en VV. AA., *El legado de los judíos al Occidente europeo. De los reinos hispánicos a la monarquía española*. Pamplona: Gobierno de Navarra, pp. 103-133.
- BLASCO ORELLANA, M. y MAGDALENA NOM DE DÉU, J. R. (2004), *Fuentes para la historia de los judíos de la Corona de Aragón: las responsa de Rabí Yisshaq ver Seset Perfet de Barcelona: 1368-1408*. Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona.
- BLASCO OVEJERO, M. (2005), "La mujer judía catalana en el ámbito laboral de la Edad Media", en VV. AA., *Actes del II Congrés per a l'estudi dels jueus en territoris de llengua catalana*. Barcelona: Institut Europeu de la Mediterrània, pp. 395-405.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M^a. (2002), "Recientes aportaciones a la situación de los judíos en la Hispania Tardoantigua", en VV. AA., *Judaísmo Hispano. Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*. Madrid: CSIC, vol. II, pp. 409-425.

- BLÁZQUEZ MIGUEL, J. (1988), *Inquisición y criptojudaismo*. Madrid: Kaydeda.
 -(1989), *Toledot. Historia del pueblo judío*. Toledo: Arcano.
- BLUMENKRANZ, B. (1954), *Altercatio aeccliesie contra synagogam. Texte inédit du Xe siècle*. Estrasburgo: Palais de l'université.
 -(1960), *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental (430-1096)*. París: Mouton et Co.
 -(1966), *Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien*. París: Études Augustiniennes.
 -(1963), *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge sur les juifs et le judaïsme*. París: Mouton et Co.
- BOBICHON, P. (2010), "Juifs et convertis engagés dans les controverses médiévales", en IANCU-AGOU, D. (dir.), *Les Juifs méditerranéens au Moyen Âge*. París: Les Éditions du Cerf, pp. 83-125.
 -(2012), "La littérature de controverse entre christianisme et judaïsme (IIe-XVIe siècles). Description du corpus et réflexions méthodologiques", en *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 107, 1. Louvain: Université catholique de Louvain.
- BONACHÍA, J. A. (2012), "La imagen de la ciudad en las Partidas: edificación, seguridad y salubridad urbanas", en *Cuadernos de Historia de España*, 85-86. Buenos Aires: UBA, pp. 115-134.
 -(2013), "Obras públicas, fiscalidad y bien común en las ciudades de la Castilla bajomedieval", en MONSALVO, J. M^a (ed.), *Sociedades urbanas y culturas políticas en la Baja Edad Media castellana*, pp. 17-48. Salamanca: Ediciones Universidad.
- BORGOGNONI, E. (2014), (2014), "El tiempo del delito en las ciudades castellanas a fines de la Edad Media", en *En la España Medieval*, 37. Madrid: UCM, pp. 223-246.
 -(2012), "Los judíos en la legislación castellana medieval. Notas para su estudio (Siglos X-XIII)", en *Estudios de Historia de España*, 14. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, pp. 53-68.
- BORRÁS, G. M. (coord.) (2008), *Arte andalusí*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
 -(1991), "El arte mudéjar", en *Cuadernos del arte español, Historia 16*, nº 7. Madrid: Grupo 16.
 -(1990), *El islam. De Córdoba al mudéjar*. Madrid: Sílex.
 -(dir.) (2011), *Mudéjar: el legado andalusí en la cultura española*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- BOUTOULLE, M. (2010), "Existe-t-il un art juif?", en *Connaissance des arts*, 678. París: Les Echos, pp. 46-52.
- BRANN, R. (2005), "Entre Sefarad et terre d'Israël. Figures concurrentes du discours poétique judéo-andalou", en BENBASSA, E. (dir.), *Les Sépharades en littérature. Un parcours millénaire*. París: PUPS, pp. 11-30.
- BRASA, M. (1996), "Métodos y cuestiones filosóficas en la Escuela de Traductores de Toledo", en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 3. Zaragoza: Sociedad de Filosofía Medieval, pp. 35-49.
- DE BREFFNY, B. (1978), *The synagogue*. Londres: Weidenfeld and Nicolson.
- BROWN, K. (2010), "El Rabí Aser ben Yehiel y don Carnal celebran yom tov en el Libro de Buen Amor", en *Hispania Judaica Bulletin*, 7. Jerusalén: The Hebrew University, pp. 5-38.
- DE BRUYNE, E. (1987), *La estética en la Edad Media*. Madrid: Visor.
- BURESI, P. (2013), "La frontière : laboratoire des mythes dans la péninsule Ibérique (xe-xve siècle) ?", en *Cahiers de la Méditerranée*, 86. Niza: Université de Nice, pp. 237-256.
- BÜRKI, Y. y ROMERO CASTELLÓ, E. (eds.) (2014), *La lengua sefardí. Aspectos lingüísticos, literarios y culturales*. Berlín: Frank & Timme.
- CABALLERO ARRIBAS, J., CABRERA GONZÁLEZ, B. y DÍAZ DE LA TORRE, J. (2013), "El cementerio judío medieval de La Encarnación de Ávila", en *Sefarad*, 73, 2. Madrid: CSIC, pp. 309-338.
- CABALLERO GARCÍA, R. y SÁNCHEZ PELÁEZ, E. (2010), "Intervención arqueológica en Bulas, nº 29 (Toledo). Inmueble en la calle de los Golondrinos", en *Actas de las II Jornadas de Arqueología de Castilla-La Mancha*. Toledo: Diputación, vol. II, pp. 766-796.
- CABALLERO GARCÍA, R. (2014), "La posible sinagoga de 'los Golondrinos'", en IZQUIERDO, R. y PASSINI, J. (coords.), *La judería de Toledo: un tiempo y un espacio por rehabilitar*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 51-68.
- CABALLERO NAVAS, C. (2011), "El saber y la práctica de la magia en el judaísmo hispano medieval", en *Clío & Crimen*, 8. Durango: Centro de Historia del Crimen de Durango, pp. 73-104.
 -(2003), "Un capítulo sobre mujeres. Transmisión y recepción de nociones sobre salud femenina en la producción textual hebrea durante la Edad Media", en *MEAH. Sección de hebreo*, 52. Granada: Universidad de Granada, pp. 135-162.
- CADIÑANOS, I. (2011), "La sinagoga del Tránsito en la edad moderna: abandono, mantenimiento, restauración", en *Sefarad*, 71, 1. Madrid: CSIC, pp. 209-219.
- CAFFARENA, Á. (1969), *Las Academias de Córdoba y Toledo de los Rabanim españoles*. Málaga: Fundación de la librería anticuaría El Guadalhorce.

- CAILLEAUX, C. (2013), "Chrétien, juifs et musulmans dans l'Espagne médiévale. La *convivencia* et autres mythes historiographiques", en *Cahiers de la Méditerranée*, 86. Niza: Université de Nice, pp. 257-271.
- CALDERÓN ORTEGA, J. M. (2008), "La liberación alternativa: reflexiones en torno a las fugas de cautivos y prisioneros durante la Edad Media hispánica", en *Medievalismo*, 18. Madrid: Sociedad Española de Estudios Medievales, pp. 11-43.
- CALERO SECALL, M^a I. (coord.) (2006), *Mujeres y sociedad islámica: una visión plural*. Málaga: Universidad de Málaga.
- CALVO CAPILLA, S. (2002), "Apuntes sobre los templos de los dimmies en Al-Andalus", en BANGO, I. (com.), *Memoria de Sefarad*. Madrid: SEACEX, pp. 241-244.
- (1999), "La Mezquita de Bab al-Mardum y el proceso de consagración de pequeñas mezquitas en Toledo (s. XI-XIII)", en *Al-Qantara. Revista de estudios árabes*, 20, 2. Madrid: CSIC, pp. 299-330.
- (2011), "Les premières mosquées et la transformation des sanctuaires wisigothiques (92H/711-170H/785)", en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 41, 2. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 131-163.
- CAMILLE, M. (2000), *El ídolo gótico. Ideología y creación de imágenes en el arte medieval*. Madrid: Akal.
- CAMPO RUBIO, J. L. (coord.) (2011), *Sefarad en la diáspora, 1492-2010*. Murcia: Universidad de Murcia.
- CAMPOS, N. y HERRERO, J. (1994), *Ciudades y paisajes de la Mancha vistos por viajeros románticos (Ciudad Real y Toledo)*. Ciudad Real: Diputación.
- CANO, M^a J. y ESPINOSA, M. Á. (2007), *Historia y cultura del pueblo judío*. Granada: EUG.
- CANO, M^a J. (1993), "El tratamiento de las mujeres en la literatura hispano-hebreá", en DEL MORAL, C. (ed.), *Árabes, judías y cristianas. Mujeres en la Europa medieval*. Granada: Universidad de Granada, pp. 161-172.
- (2010), "La ostentación de las mujeres según la literatura hispanohebreá", en MORENO KOCH, Y. e IZQUIERDO, R. (coords.) (2010), *Hijas de Israel. Mujeres de Sefarad*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 237-251.
- CÁNOVAS DEL CASTILLO, A. (1849), "Apuntes críticos sobre las obras históricas nuevamente publicadas", en *Semanario Pintoresco Español*, 32. Madrid: Imprenta de D. Tomás Jordán, pp. 253-255
- CANTERA BURGOS, F. y LEÓN TELLO, P. (1969), *Judaizantes del Arzobispado de Toledo habilitados por la Inquisición de 1495 y 1497*. Madrid: Facultad de Filosofía y Letras.
- CANTERA BURGOS, F. y MILLÁS, J. M^a, (1956), *Las inscripciones hebraicas de España*, Madrid: C. Bermejo.
- CANTERA BURGOS, F. (2011), *El poeta Rodrigo Cota y su familia. Otros dos estudios sobre cancioneros*. Miranda de Ebro: Fundación cultural "Profesor Cantera Burgos".
- (1944), "Fernando del Pulgar y los conversos", en *Sefarad*, 4, 2. Madrid: CSIC, pp. 295-348.
- (1972), "La sinagoga", en VV. AA. *Simposio Toledo judaico*. Toledo: Publicaciones del Centro Universitario de Toledo, pp. 7-27.
- (1969), "La judería de San Martín de Valdeiglesias", en *Sefarad* 29, 2. Madrid: CSIC, pp. 217-312.
- (1971), "Los repartimientos de rabi Jaco Aben Nuñez", en *Sefarad* 31, 2. Madrid: CSIC, pp. 213-247.
- (1966), "Relieves históricos de la judería de Toledo", en *Sefarad* 26, 2. Madrid: CSIC, pp. 305-322.
- (1984), *Sinagogas españolas*. Madrid: CSIC. Original de 1955.
- CANTERA MONTENEGRO, E. (1988), "Actividades socio-profesionales de la mujer judía en los reinos hispanocristianos de la baja Edad Media", en MUÑOZ FERNÁNDEZ, Á. y SEGURA GRAÍÑO, C. (eds.), *El trabajo de las mujeres en la Edad Media hispana*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, pp. 321-345.
- (2014), "Algunas notas sobre Abraham Bienveniste, Rab Mayor de los judíos y tesorero real en tiempos de Juan II de Castilla", en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 27. Madrid: UNED, pp. 161-192.
- (1998), *Aspectos de la vida cotidiana de los judíos en la España medieval*. Madrid: UNED.
- (2002), "Cristianos y judíos en la meseta norte castellana: la fractura del siglo XIII", en MORENO KOCK, Y. e IZQUIERDO, R. (coords.), *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos. Afinidad y distanciamiento*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 45-88.
- (2007), "El pan y el vino en el judaísmo antiguo y medieval", en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval*, 19. Madrid: UNED, pp. 13-48.
- (2000) "Judíos medievales. Convivencia y persecución", en BENITO RUANO (coord.), *Tópicos y realidades de la Edad Media, vol. I*. Madrid: Real Academia de la Historia, pp. 179-252.
- (2003), "La carne y el pescado en el sistema alimentario judío en la España medieval", en *Espacio, Tiempo, Forma, Serie III, Historia Medieval*, 16. Madrid: UNED, pp. 13-52.
- (2002), "La historiografía hispano-hebreá", en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 15. Madrid: UNED, pp. 11-75.
- (2008), "La imagen del judío como prototipo del mal en la Edad Media", en CARRASCO MANCHADO, A. I. y RÁBADE, M^a P. (coords.), *Pecar en la Edad Media*. Madrid: Sílex, pp. 297-326.
- (1998), "La imagen del judío en la España medieval", en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 11. Madrid: UNED, pp. 11-38.
- (1992), "La justicia en las aljamas castellanas a fines del siglo XV: la frontera oriental del reino de Castilla", en *Sefarad*, 52, 2. Madrid: CSIC, pp. 337-353.

- (2012), "La legislación general acerca de los judíos en el reinado de Juan II de Castilla", en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III*, 25. Madrid: UNED, pp. 119-146.
- (2006), "La limpieza como signo de diferenciación étnico-religioso: judaizantes castellanos a fines de la Edad Media", en DEL PIE, J. L. (dir.), *I Ciclo de Cultura Sefardí*. Miranda de Ebro: Fundación Cultural "Profesor Cantera Burgos", pp. 43-80.
- (1989), "La mujer judía en la España medieval", en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 2. Madrid: UNED, pp. 37-64.
- (2002), "Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval", en *En la España Medieval*, 25. Madrid: Universidad Complutense, pp. 47-83.
- (2007), "Malos tratos y violencia doméstica entre los judeoconvertos hispanos en el tránsito de la Edad Media a la Moderna", en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval*, 20. Madrid: UNED, pp. 29-42.
- (2004), "Minorías religiosas". Capítulos 10, 11 y 12 en VV. AA., *Economía y sociedad en la España medieval*, colección *Historia de España*, vol. IX. Madrid: Istmo, pp. 383-442.
- CANTERA MONTENEGRO, M. (2014), "Miedo a la soledad y al desamparo. Algunas respuestas de la sociedad y del hombre medieval", en *En la España Medieval*, 37. Madrid: UCM, pp. 363-375.
- CANTERA ORTIZ DE URBINA, J. (2004), *Refranero sefardí*. Madrid: Akal.
- CANTOS, Á. (1926), *Toledo. Apuntes para un viaje a la imperial ciudad*. Toledo: Establecimiento Tipográfico de Rafael G. Menor.
- CAÑAS, F. DE P. (2014), *Itinerarios de Alfonso XI de Castilla. Espacio, poder y corte (1325-1350)*. Madrid: La Ergástula.
- CARDAILLAC, L. (dir.) (1992), *Toledo. Siglos XII-XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*. Madrid: Alianza.
- (1992), "Un alminar por campanario", en CARDAILLAC, L. (dir.), *Toledo. Siglos XII-XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*. Madrid: Alianza, pp. 15-19.
- CARMONA RUIZ, Mª A. y ESTEPA, C. (coords.) (2014), *La Península Ibérica en tiempos de las Navas de Tolosa*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Medievales.
- CARO BAROJA, J. (1978), *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*. Madrid: Istmo.
- (1990), *Razas, pueblos y linajes*. Murcia: Universidad de Murcia.
- CARRASCO MANCHADO, A. I. (2012), *De la convivencia a la exclusión. Imágenes legislativas de mudéjares y moriscos*. Madrid: Sílex.
- (2006), "El rumor político. Apuntes sobre la opinión pública en la Castilla del siglo XV", en *Cuadernos de Historia de España*, 80. Buenos Aires: UBA, pp. 65-90.
- CARRASCO PÉREZ, J., MIRANDA GARCÍA, F. y RAMÍREZ VAQUERO, E. (1995), *Los judíos del reino de Navarra. Documentos. 1334-1350*. Pamplona: Gobierno de Navarra.
- CARRASCO PÉREZ, J. (2002), "Juderías y Sinagogas en el reino de Navarra", en *Príncipe de Viana*, 225. Pamplona: Gobierno de Navarra, pp. 113-156.
- (1993), *Sinagoga y mercado. Estudios y textos sobre los judíos del Reino de Navarra*. Pamplona: Gobierno de Navarra.
- CARRETE, C. y MORENO KOCH, Y. (2001), "De pícaros y picaresca en el judaísmo castellano", en *Sefarad*, 61, 2. Madrid: CSIC, pp. 287-298.
- CARRETE, C. (2003), "Comunidades judías castellano-leonesas", en LÓPEZ, A. Mª y IZQUIERDO, R. (coord.), *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 365-381.
- (1992), *El judaísmo español y la Inquisición*. Madrid: Mapfre.
- (1976), "El repartimiento de Hueté", en *Sefarad*, 36, 1. Madrid: CSIC, pp. 121-140.
- (1981-87), *Fontes Iudaeorum regni Castellae*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, Universidad de Granada.
- (1988), "Los judíos de Castilla en la Baja Edad Media", en MAÍLLO, F. (ed.), *España. Al-Andalus. Sefarad: síntesis y nuevas perspectivas*. Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 143-152.
- (1990), "Movimientos mesiánicos en las juderías de Castilla", en *Las tres culturas en la corona de Castilla y los sefardíes*. Salamanca: Junta de Castilla y León, pp. 65-69.
- (2000), "Sefarad 1492: ¿una expulsión anunciada?", en VV. AA., *Movimientos migratorios y expulsiones en la diáspora occidental. Terceros encuentros judaicos de Tudela*. Pamplona: Universidad Pública de Navarra, pp. 49-54.
- (2002), "Sefarad en las fuentes hebreas medievales", en BANGO, I. (com.), *Memoria de Sefarad*. Madrid: SEACEX, pp. 23-30.
- (1988), "Tributación económica de las comunidades judías toledanas", en CARRETE, C. (ed.), *Actas del IV Congreso Internacional. Encuentro de las tres culturas*. Toledo: Ayuntamiento de Toledo. Universidad de Tel Aviv, pp. 19-34.
- CASANOVAS MIRÓ, J. (2005), "Aspectos cotidianos de la relación entre judíos y cristianos. La imagen que del judío tiene el cristiano", en MORENO KOCK, Y. e IZQUIERDO, R. (coords.), *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos. Afinidad y distanciamiento*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 99-133.
- (2012), "El judío en los manuales de los inquisidores", en AVELLO, J. L. y SÁNCHEZ-LAFUENTE, J. (eds.), *El mundo judío en la Península Ibérica: sociedad y economía*. Cuenca: Aldebarán, pp. 255-269.
- (2003), "Las necrópolis judías hispanas", en LÓPEZ, A. Mª y IZQUIERDO, R. (coord.), *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 493-531.

- CASTAÑO, J. (2014), "Entre la visibilidad y el escepticismo: los restos materiales de los judíos de Sefarad y su interpretación", en CASTAÑO, J. (ed.), *¿Una Sefarad inventada? Los problemas de interpretación de los restos materiales de los judíos en España*. Córdoba: El Almendro, pp. 69-86.
- (2006), "La encuesta sobre las deudas debidas a los judíos en el arzobispado de Toledo (1493-96)", en *En la España Medieval*, 29. Madrid: Universidad Complutense, pp. 288-309.
- (1995), "Las aljamas judías de Castilla a mediados del siglo XV: la Carta Real de 1450", en *En la España medieval*, 18. Madrid: Universidad Complutense, pp. 181-204.
- (1998), "Tensiones entre las comunidades judías y la monarquía en Castilla, c. 1447-1474: el nombramiento del Juez Mayor de las aljamas", en CARRETE, C. y MEYUHAS, A. (eds.), *Creencias y culturas. Cristianos, judíos y musulmanes en la España Medieval*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca. Universidad de Tel Aviv, pp. 11-20.
- (2000), "Traumas individuales en un mundo trastornado. El éxodo de R. Yehudah b. Ya'aqob Hayyat (1492-1496), en VV. AA., *Movimientos migratorios y expulsiones en la diáspora occidental. Terceros encuentros judaicos de Tudela*. Pamplona: Universidad Pública de Navarra, pp. 55-67.
- (2001), "Una fiscalidad sagrada: los treinta dineros y los judíos de Castilla", en *Stvdi Medievali*, 3ª serie, anno XLII, fasc. 1. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 165-204.
- (ed.) (2014), *¿Una Sefarad inventada? Los problemas de interpretación de los restos materiales de los judíos en España*. Córdoba: El Almendro.
- (2005), "Viudas al límite: vidas judías en la Castilla medieval", en MACÍAS, U. e IZQUIERDO, R., *El judaísmo, uno y diverso*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 185-202.
- CASTILLA URBANO, F. (2012), "Patriotismo y legitimación monárquica en el pensamiento de Alonso de Cartagena: los escritos de Basilea", en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 19. Zaragoza: Sociedad de Filosofía Medieval, pp. 159-170.
- CASTILLO, J. (1993), "De solidaritats jueves a confraries de conversos: entre la fossilització i la integració d'una minoria religiosa", en *Revista d'Història Medieval*, 4: *Jueus, conversos i cristians. Mons en contacte*. Valencia: Universitat de València, pp. 183-205.
- CASTRE, V. (1956), *Tolède. Coeur de l'Espagne*. París: Horizons de France.
- DE CASTRO, A. (1992), *Historia de los judíos en España, desde los tiempos de su establecimiento hasta principios del presente siglo* (facsimil de la edición original de 1847). Valencia: Librerías París-Valencia.
- (1851), *Historia de los protestantes españoles y de su persecución por Felipe II*. Cádiz: Imprenta, librería y litografía de la Revista Médica a cargo de Don Juan B. de Gaona.
- CASTRO, A. (2001), *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*. Barcelona: Crítica. Escrito en 1948.
- (1965), *Los españoles: cómo llegaron a serlo*. Madrid: Taurus.
- (1971), *La realidad histórica de España*. México D. F.: Porrúa.
- CATALÁN, D. (ed.) (1977), *Gran crónica de Alfonso XI*. Madrid: Gredos.
- CAVALLERO, C. (2001), "Brujería, superstición y cuestión conversa: historias de construcción de otros-cristianos", en *Anuario de Estudios Medievales*, 41, 1. Barcelona: CSIC, pp. 343-373.
- CAVIRÓ, B. (2008), "El arte mudéjar y las sinagogas toledanas", en VV. AA., *Luz de sus ciudades. Homenaje a Julio Porres Martín-Cleto*. Toledo: Diputación, pp. 331-365.
- (1980), *Mudéjar toledano: palacios y conventos*. Madrid: Vocal Artes Gráficas.
- CERDÁ Y RICO, F. (1787), *Crónica de D. Alfonso el oncenno*. Madrid: Imprenta de D. Antonio de la Sancha.
- CHALLET, V. (2010), "Las revueltas medievales: ¿sociabilidades conflictivas o conflictos de sociabilidad?", en MARTÍN CEA, J. C. (coord.), *Convivir en la Edad Media*. Burgos: Dos Soles, pp. 231-251.
- CHALMETA, P. y MARUGÁN, M. (2000), *Ibn al-Attar. Formulario notarial y judicial andalusí*. Madrid: CSIC.
- CHALMETA, P. (1994), *Invasión e islamización*. Madrid: Mapfre.
- CHAVARRÍA, J. A. (2011), "Sobre Toledo y toponimia toledana en la obra geográfica de Al-Idrisi (siglo XII)", en VV. AA., *El mundo del geógrafo ceutí Al idrisi*. Ceuta: Instituto de estudios ceutíes, pp. 189-212.
- CHAZAN, R. (1989), *Daggers of faith: thirteenth-century Christian missionizing and Jewish response*. Berkeley : University of California.
- CHEJNE, A. G. (1974), *Historia de España musulmana*. Madrid: Cátedra.
- CHICO PICAZA, Mª V. "El scriptorium de Alfonso X el Sabio", en BANGO, I. (com.), *Memoria de Sefarad*. Madrid: SEACEX, pp. 268-275.
- CLAMAN, H. N. (2000), *Jewish Images in the Christian Church. Arts as the Mirror of the Jewish-Christian Conflict. 200-1250*. Macon: Mercer University Press.

- CLÉMENT, F. (2010), "Les relations interreligieuses en Andalus (Espagne musulmane) du IXe au XIIIe siècle : déconstruction d'un mythe ?", en ROGNON, F. (dir.), *Le buissonnement monothéiste. Les régulations du pluralisme dans les religions du Livre*, Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg, pp. 355-372.
- CLOT, A. (1999), *L'Espagne musulmane. VIIIe-XVe siècle*. Perrin: Paris.
- CODONER, C. (coord.) (2010), *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*. Salamanca: Universidad de Extremadura, Universidad de Salamanca.
- COHEN, S., KAPLOUN, U. y POSNER, R. (1985), *La prière juive*. París: Consistoire Israélite de Paris.
- COHN, N. (1967), *Histoire d'un mythe. La Conspiration juive et les Protocoles des Sages de Sion*. París: Gallimard.
- COHN-SHERBOK, D. (2003), *Enciclopedia del judaísmo*. Madrid: Istmo.
- (2001), *Judaísmo*. Madrid: Akal.
- CÓMEZ RAMOS, R. (2006), "Iconología de Pedro I de Castilla", en *Historia. Instituciones. Documentos*, 33. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 61-80.
- CONDE, M., PÉREZ MARTÍN, A. y DEL VALLE, C. (2008), *Alonso Díaz de Montalvo. La causa conversa*. Madrid: Aben Ezra Ediciones.
- CORDERO, C. (2000), "El problema judío como visión del 'otro' en el reino visigodo de Toledo. Revisiones historiográficas, en *En la España medieval*, 23. Madrid: Universidad Complutense, pp. 9-40.
- CÓRDOBA DE LA LLAVE, R. (1994), *El instinto diabólico. Agresiones sexuales en la Castilla medieval*. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- (1998), "Higiene urbana y doméstica en las poblaciones castellanas del siglo XV", en VV. AA., *Vida cotidiana en la España Medieval*. Madrid: Polifemo, pp. 281-302.
- CORONAS, L. (2003), *Judíos y conversos en el reino de Jaén*. Jaén: Universidad de Jaén.
- CORRAL, J. L. (1999), "La sociedad andalusí en la época de Averroes", en AYALA, J. M. (coord.), *Averroes y los averroísmos*. Zaragoza: Sociedad de Filosofía Medieval, pp. 145-161.
- COSSÍO, M. B. (1921), *Excursion à Tolède*. Madrid: Commissariat Royal de Tourisme.
- COULET, N. (1979), "De l'intégration à l'exclusion: la place des juifs dans les cérémonies d'entrée solennelle au Moyen Âge", en *Annales ESC*, 34, 4. París: Armand Colin, pp. 672-683.
- CREGO, M^a. (2007), "La Jornada del Foso de Toledo según Ibn Fadl Allah al-'Umari", en *Al-Andalus Magreb*, 14. Cádiz: Universidad de Cádiz, pp. 269-275.
- (2001), "Primeras noticias sobre Tulaytula: Ibn Habib e Ibn abd al-Hakam", en *Qurtuba. Estudios andalusíes*, 6. Córdoba: Seminario de Estudios Árabes. Facultad de Filosofía y Letras. pp. 59-75.
- (2007), *Toledo en época omeya* (ss. VIII-X). Toledo: Diputación de Toledo.
- (2014), "Toledo, siglos XI-XIII: sociedad y transmisión del saber", en GONZÁLEZ FERRÍN, E. (coord.), *Encrucijada de culturas: Alfonso X y su tiempo*. Sevilla: Fundación Tres Culturas, pp. 179-194.
- CRESPÓ ÁLVAREZ, MACARENA (2001), "El cargo de Rab Mayor de la corte según un documento de Juan II fechado en 1450", en *Edad Media: revista de historia*, 4. Valladolid: Universidad de Valladolid, pp. 157-198.
- (2002), "Judíos, préstamos y usuras en la Castilla medieval. De Alfonso X a Enrique III", en *Edad Media: revista de Historia*, 5. Valladolid: Universidad de Valladolid, pp. 179-215.
- CRESSIER, P., FIERRO, M. y MOLINA, L. (eds.) (2005), *Los almohades: problemas y perspectivas*. Madrid: CSIC.
- CRUZ CRUZ, J. (1997), *Dietética medieval*. Huesca: La Val de Onsera.
- CUART, B. (2012), "El juego de la memoria. Manipulaciones, reconstrucciones y reinenciones de linajes en los colegios mayores salmantinos durante el siglo XVI", en DE DIOS, S. y TORIJANO, E. (coords.), *Cultura, política y práctica del derecho*. Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 71-142.
- CZEKELIUS, O. (1931), "Antiguas sinagogas españolas", en *Arquitectura. Revista oficial de la Sociedad Central de Arquitectos*, 150. Madrid: Sociedad Central de Arquitectos, pp. 326-341.
- DAHAN, G. (ed.) (1985), *Les Juifs au regard de l'histoire. Mélanges en l'honneur de Bernhard Blumenkranz*. París: Picard.
- DEDIEU, J.-P. (1991), "Tolède siège de l'Inquisition. Le rôle du Saint-Office dans la fonction de capitale régionale" en VV. AA., *Tolède et l'expansion urbaine en Espagne (1450-1650)*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 191-204.
- DELGADO, C. (1993), "El mudéjar, una constante en Toledo entre los siglos XII y XV", en HENARES, I. Y LÓPEZ GUZMÁN, R. (eds.), *Mudéjar iberoamericano. Una expresión cultural de dos mundos*. Granada: Universidad de Granada, pp. 79-107.

- (1989), "Toledo, en época musulmana", en VV. AA., *I Jornadas de cultura islámica. Al-Andalus, ocho siglos de historia*. Madrid: Al-Fadila, pp. 155-162.
- (1987), *Toledo islámico: ciudad, arte e historia*. Toledo: Caja de Toledo.
- DELGADO MERCHÁN, L. (1907), *Historia documental de Ciudad Real (La Judería, la Inquisición y la Santa Hermandad)*. Ciudad Real: Establecimiento tipográfico de Enrique Pérez.
- DEPPING, G. B. (1834), *Les Juifs dans le moyen âge : essai historique sur leur état civil, commercial et littéraire*. París: Imprimerie royal.
- DIAGO, M. (2003): "La movilidad de los judíos a ambos lados de la frontera entre las Coronas de Castilla y Aragón durante el siglo XIV", en *Sefarad*, 63, 2. Madrid: CSIC, pp. 237-282.
- DÍAZ ESTEBAN, F. (1988), "Aspectos de la emigración judía del norte de España a Toledo", en CARRETE, C. (ed.), *Actas del IV Congreso Internacional. Encuentro de las tres culturas*. Toledo: Ayuntamiento de Toledo. Universidad de Tel Aviv, pp. 35-41.
- (1996), "La expulsión y la justificación de la conversión simulada", en *Sefarad*, 56, 2. Madrid: CSIC, pp. 251-263.
- (2001), "La primitiva poesía española y los judíos", en HASSÁN, I. M. e IZQUIERDO, R. (coords.), *Judíos en la literatura española*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 9-28.
- DÍAZ MARTIN, L. V. (1999), *Colección documental de Pedro I de Castilla 1350-1369*. Salamanca: Junta de Castilla y León.
- DÍAZ-MAS, P. y DE LA PUENTE, C. (2007), *Judaísmo e islam*. Barcelona: Crítica.
- DÍAZ-MAS, P. (1986), *Los sefardíes. Historia, lengua y cultura*. Barcelona: Riopiedras.
- DÍEZ MERINO, L. (1992), "La educación entre los hebreos", en VV. AA., *La educación en la Hispania antigua y medieval*. Madrid: SM. Morata, pp. 229-308.
- DÍEZ DE VELASCO, F. (2012), *Religiones en España* (cap. 2: "La más antigua religión viva de España: historia y presente de Sefarad", pp. 57-88). Madrid: Akal.
- DOMÍNGUEZ, F. (1978), *Cancionero de obras de burlas provocantes a risa*. Valencia: Albatros.
- DORÉ, G. y EL BARÓN DAVILLIER (1974), *Voyage en Espagne* (ed. facsímil de la revista *Le tour du monde. 1862-1873*). Valencia: Albatros Ediciones.
- DORON, A. (1988), "El encuentro de las tres culturas reflejado en la poesía de Todros ben Yehudah ha-Leví Abulafia", en CARRETE, C. (ed.), *Actas del IV Congreso Internacional. Encuentro de las tres culturas*. Toledo: Ayuntamiento de Toledo. Universidad de Tel Aviv, pp. 43-50.
- DOZY, R. P. (1984), *Historia de los musulmanes en España*. Madrid: Turner. Original de 1861.
- (1965), *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge*. Amsterdam: Oriental Press. Original de 1881.
- DUBY, G. (1981), *Europa en la Edad Media*. Barcelona: Blume.
- (1977), *Hombres y estructuras de la Edad Media*. Madrid: Siglo XXI.
- (1997), *La época de las catedrales. Arte y sociedad, 980-1420*. Madrid: Cátedra.
- EBAN, A. (1987), *Legado. La civilización y los judíos*. Madrid: Sheva Publicaciones.
- ECHEVARRÍA, ANA (2011), *Almanzor. Un califa en la sombra*. Madrid: Sílex.
- (2002), *Catalina de Lancaster. Reina regente de Castilla (1372-1418)*. Hondarribia: Nerea.
- (2004), *La minoría islámica de los reinos cristianos medievales*. Málaga: Sarriá.
- (2011), "Obispos tiranos y rebeldes musulmanes. La violencia contra el dimmi", en SERRANO, D. (ed.), *Crueldad y compasión en la literatura árabe e islámica*. Madrid: CSIC, pp. 233-250.
- EDWARDS, J. H. (1994), "La prehistoria de los estatutos de limpieza de sangre", en BARROS, C. (ed.), *Xudeus e conversos na historia*. Santiago de Compostela: La Editorial de la Historia, vol. I, pp. 351-357.
- ELIAS, N. (2012), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- DE EPALZA, M. (1992), "Pluralismo y tolerancia: ¿un modelo toledano?", en CARDAILLAC, L. (dir.), *Toledo. Siglos XII-XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*. Madrid: Alianza, pp. 251-261.
- (1997), "Sobre kanisa (iglesia), kanis (sinagoga) y kanisiyya (ruinas religiosas): toponimia y arqueología cristianizadas", en *Qurtuba. Estudios andalusíes*, 6. Córdoba: Seminario de Estudios Árabes. Facultad de Filosofía y Letras. pp. 49-57.
- ESCAMILLA-COLIN, M. (1996), "Effet et cause: l'Inquisition (1391-1492)", en BENBASSA, E. (dir.), *Mémoires juives d'Espagne et Portugal*. París: Publisud, pp. 23-37.

- (coord.) (2002) *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales*. Madrid: Casa de Velázquez.
- (1992) "Ibn Hazm et le *zindiq* juif", en MARÍN, M. y PÉREZ, J. (dirs.), "Minorités religieuses dans d'Espagne médiévale", *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 63-64. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, pp. 81-89.
- (2014), "La espada y la palabra: posturas frente al 'otro' durante la época almohade", en CARMONA RUIZ, M^a A. y ESTEPA, C. (coords.), *La Península Ibérica en tiempos de las Navas de Tolosa*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Medievales, pp. 53-77.
- (2005), "Mitos y realidades del Toledo islámico", en *Tulaytula*, 12. Toledo: Asociación de Amigos del Toledo Islámico, pp. 29-60.
- (coord.) (2012), *711-1616: de árabes a moriscos. Una parte de la Historia de España*. Córdoba: al-Babtain Foundation.
- FIGUERAS, P. (1996), "Las pinturas murales de la sinagoga de Dura Europos a la luz de la polémica judeo-cristiana", en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 96. Madrid: Universidad Autónoma, pp. 207-219.
- FILGUEIRA, X. (1994), "Os xudeus nas Cantigas de Santa María", en BARROS, C. (ed.), *Xudeus e conversos na historia*. Santiago de Compostela: La Editorial de la Historia, vol. I. pp. 245-263.
- FITA, F. (1884), "La sinagoga de Córdoba", en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 5, 6. Madrid: Real Academia de la Historia, pp. 361-399.
- FLÓREZ, E. (1859-79), *España sagrada*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- FOCILLON, HENRY (1988), *Arte de Occidente. La Edad Media románica y gótica*. Madrid: Alianza.
- FORCANO, M. (ed. y trad.) (2013), *Libro de la creación*. Barcelona: Fragmenta.
- DE FRANCISCO, J. M^a (2011), *Datación histórica. Problemas documentales en la España Medieval*. Madrid: CSIC.
- FRANCO, A. y GONZÁLEZ INFANTE, J. M. (2011), "Enrique IV. Nuevas interpretaciones sobre su personalidad desde la historia, la psicología y la psicopatología", en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 208, 3. Madrid: Real Academia de la Historia, pp. 383-412.
- FRANCO SILVA, A. (2000), *En la Baja Edad Media*. Jaén. Universidad de Jaén.
- FREEDBERG, D. (2008), "Antropologia e storia dell'arte: la fine delle discipline?", en *Ricerche di storia dell'arte*, 94. Roma: Carocci, pp. 5-18.
- FREITAS NOGUERIA, M^a V. (2002), *Una cultura diferent, un món de semblances. Estudi comparatiu de la realitat jueva de Girona i Toledo a l'Edat Mitjana*. Girona: Universitat de Girona.
- FUENTE, M^a J. (2010), *Identidad y convivencia. Musulmanas y judías en la España Medieval*. Madrid: Polifemo.
- GALÁN, I. (2003), *Actualidad del pensamiento de Sem Tob*. Madrid: Endymion. CSIC.
- GALLARDO, J. y PUJANTE, A. (2004), "Huellas del pueblo judío, a través de elementos cerámicos, en el castillo de Lorca", en Alberca, 2. Lorca: Asociación de Amigos del Museo Arqueológico de Lorca, pp. 177-188.
- GALLEGO, M^a A. (2012), "Entre nosotros en Al-Andalus: el judaísmo andalusí y su estudio", en FIERRO, M. (coord.), *711-1616: de árabes a moriscos. Una parte de la Historia de España*. Córdoba: al-Babtain Foundation, pp. 233-254.
- GALVÁN FREILE, F. (2002), "Manuscritos iluminados en Sefarad durante los siglos del Medioevo", en BANGO, I. (com.), *Memoria de Sefarad*. Madrid: SEACEX, pp. 309-319.
- GAMBRA, A. (2011), "Cambio de rito y crisis en el reino castellano-leonés (siglo XI)", en AMRAN, R. (coord.), *Violence et identité religieuse dans l'Espagne du XVe au XVIIe siècles*. París: Indigo, pp. 82-109.
- GARCÍA ARENAL, M. (1984), "Cristianos, moros y judíos en la época de Alfonso X", en VV. AA., *Alfonso X*. Madrid: Ministerio de Cultura.
- (1992), "Rapports entre groupes dans la Péninsule Ibérique. La conversion de juifs à l'islam (XIIe-XIIIe siècles)", en MARÍN, M. y PÉREZ, J. (dirs.), "Minorités religieuses dans d'Espagne médiévale", *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 63-64. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, pp. 91-101.
- GARCÍA BALLESTER, L. y VÁZQUEZ DE BENITO, C. (1990), "Los médicos judíos castellanos del siglo XIV y el galenismo árabe: el *Kitab al-tibb al-qastali al-maluki* (Libro de medicina castellana regia) (c. 1312), en *Asclepio. Revista de Historia de la medicina y la ciencia*, 42, 1. Madrid: CSIC, pp. 119-148.
- GARCÍA CÁRCCEL, R. (1990), *La Inquisición*. Madrid: Anaya.
- GARCÍA CASAR, M^a F. (2002), "De la Sefarad judía a la España conversa", en BANGO, I. (com.), *Memoria de Sefarad*. Madrid: SEACEX, pp. 425-440.
- (2010), "De las juderías de Sefarad a la Sefarad de las sospechas", en MORENO KOCH, Y. e IZQUIERDO, R. (coords.), *Hijas de Israel. Mujeres de Sefarad*, pp. 99-121.

- (1998), "Sefarad: bella utopía del pensamiento hispano medieval", en SOTO, J. M^a (coord.), *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*. Madrid: CSIC. Junta de Castilla y León. Diputación de Zamora, vol. II, pp. 1687-1697.
- (2000), "Tensiones internas de las aljamas castellanas", en VV. AA., *Movimientos migratorios y expulsiones en la diáspora occidental. Terceros encuentros judaicos de Tudela*. Pamplona: Universidad Pública de Navarra, pp. 69-78.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, E. (2005), "Los conversos y la Inquisición" en Clío & Crimen, 2. Durango: Centro de Historia del Crimen de Durango, pp. 207-236.
- (2005), "Náufragos en el mar de la intolerancia: judíos, conversos y herejes en el País Vasco (siglos XIV-XV)", en SABATÉ, F. (dir.), *L'espai del mal*. Lérida: Pagès editors, pp. 47-86.
- GARCÍA FITZ, F. (2009), "La Reconquista: un estado de la cuestión", en Clío & Crimen, 6. Durango: Centro de Historia del Crimen de Durango, pp. 142-215.
- (2005), *Las Navas de Tolosa*. Barcelona: Ariel.
- GARCÍA GALLO, A. (1975), *Manual de historia del derecho español*. Madrid: AGESA.
- (1975), "Los fueros de Toledo", en *Anuario de Historia del Derecho Español*, 45. Madrid: Ministerio de Justicia, pp. 341-488.
- GARCÍA GARCÍA, A. (2000), "De las escuelas visigóticas a las bajomedievales. Punto de vista histórico-jurídico", en DE LA IGLESIA, J. I. (coord.), *La enseñanza en la Edad Media*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 39-59.
- GARCÍA GÓMEZ, E. (ed. y trad.) (1978), *El libro de las banderas de los campeones de Ibn Said al-Magribi*. Barcelona: Seix Barral.
- GARCÍA IGLESIAS, L. (1978), "El cristianismo", en VV. AA., *Hispania Romana*. Madrid: Cátedra, pp. 651-672.
- (1978), *Los judíos en la España antigua*. Madrid: Cristiandad.
- (2002), "Oscuro origen y avatares más antiguos de las comunidades judías en España", en BANGO, I. (com.), *Memoria de Sefarad*. Madrid: SEACEX, pp. 31-42.
- GARCÍA LUJÁN, J. A. (1994), *Judíos de Castilla (siglos XIV-XV). Documentos del archivo de los duques de Frías*. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- GARCÍA MORENO, A. (ed.) (2003), *Coloquio entre un cristiano y un judío*. Londres: University of London.
- GARCÍA MORENO, L. A. (2013), "Judíos y mártires hispano-cristianos", en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 210, 3. Madrid: Real Academia de la Historia, pp. 377-404.
- (1993), *Los judíos de la España antigua. Del primer encuentro al primer repudio*. Madrid: Rialp.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, E. (1955), "Toledo y sus visitantes extranjeros hasta 1561", en *Toletum* 1. Toledo: Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, pp. 5-37.
- GARCÍA ROMÁN, J. A. (trad. y selecc. textos) (2014), *Toledo ilustrado*. Madrid: Nórdica Libros.
- GARCÍA SÁNCHEZ DE PEDRO, J. y GÓMEZ GARÍA DE MARINA, F. M. (2014), "Restos postigo de la Alacava", en IZQUIERDO, R. y PASSINI, J. (coords.), *La judería de Toledo: un tiempo y un espacio por rehabilitar*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 69-84.
- GARCÍA SANJUÁN, A. (2013), *La conquista islámica de la península ibérica y la tergiversación del pasado*. Madrid: Marcial Pons.
- (1997), "La organización de los oficios en al-Andalus a través de los manuales de *hisba*", en *Historia. Instituciones. Documentos*, 24. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 201-234.
- (2004), "Violencia contra los judíos: el progromo de Granada del año 1066", en FIERRO, M. (dir.), *De muerte violenta. Política, religión y violencia en Al-Ándalus*. Madrid: CSIC, pp. 167-206.
- GARCÍA-SERRANO, F. (2009), "La creación de identidad en la frontera medieval hispana y la visión del otro: mudéjares y judíos", en RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, M. A. (dir.), *Hacedores de Frontera. Estudios sobre el contexto social de la Frontera en la España medieval*. Madrid: Fundación CEU, pp. 73-90.
- GAUTIER, T. (1929), *Voyage en Espagne. Tra los montes*. París: Eugène Pasquelle. Original de 1840.
- GERBET, M.-C. (2001), "Vivir y morir: pestes, hambres, persecuciones", en VV. AA., *Las Españas medievales*. Barcelona: Crítica, pp. 278-289.
- GIL, J. S. (1985), *La escuela de traductores de Toledo y los colaboradores judíos*. Toledo: IPIET.
- GIRÓN BLANC, L. F. (1998), *Textos escogidos del Talmud*. Barcelona: Riopiedras.
- GIRÓN IRUESTE, F. y PEÑA, C. (2006), *La prevención de la enfermedad en la España bajo medieval*. Granada: EUG.
- GITLITZ, D. M. (2003), *Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos*. Salamanca: Junta de Castilla y León.
- GLICK, T. F. (1992), *Tecnología, ciencia y cultura en la España medieval*. Madrid: Alianza.

- GOLDMAN, E. W. (1992), "Samuel Halevi Abulafia's Synagogue (El Tránsito) in Toledo", en VV. AA, *Jewish Art. Journal of the Center for Jewish Art*, vol 18: *Sefarad*. Jerusalén: The Hebrew University, pp. 58-69.
- GOMBRICH, E. H. (1999), *El sentido del orden. Estudio sobre la psicología de las artes decorativas*. Madrid: Debate.
- GÓMEZ ARANDA, M. (2003), *Ibn Ezra-Maimónides-Zacuto. Sefarad científica: la visión judía de la ciencia en la edad media*. Madrid: Nivola.
- GÓMEZ MENOR, J. (1971), "Algunos datos sobre el cementerio judío de Toledo", en *Sefarad*, 31, 2. Madrid: CSIC, pp. 367-375.
- GÓMEZ-MORENO, M. (1916), *Arte mudéjar toledano*. Madrid: Leoncio de Miguel.
- GÓMEZ-MORENO, M^a E. (1966), *Visita a la casa y museo del Greco y sinagoga del Tránsito*. Madrid: Fundaciones Vega-Inclán.
- GONZÁLEZ DIÉGUEZ, G. (2014), "Adab de Toledo a Provenza: participación judía en la continuidad del modelo cultural andalusí", en GONZÁLEZ FERRÍN, E. (coord.), *Encrucijada de culturas: Alfonso X y su tiempo*. Sevilla: Fundación Tres Culturas, pp. 589-626.
- GONZÁLEZ DURO, E. (1994), *Historia de la locura en España*. Madrid: Temas de Hoy.
- GONZÁLEZ FERRÍN, E. (2006), *Historia general de Al Ándalus*. Córdoba: Almuzara.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, J. (ed.) (1998), *Repartimiento de Sevilla*. Sevilla: Ayuntamiento, Área de Cultura.
- GONZÁLEZ PALENCIA, Á. (1942), *El arzobispo don Raimundo de Toledo*. Barcelona, Madrid, Buenos Aires, Río de Janeiro: Labor.
-(1926), *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*. Madrid: Instituto de Valencia de don Juan.
- GONZÁLEZ ROMERO, J. F. (2014), *Catedral de Toledo. La Dives toledana y la batalla de las catedrales gigantes en el gótico clásico*. Gijón: Trea.
- GONZÁLEZ SALINERO, R. (2000), *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*. Madrid: Trotta.
-(2014), "Fuentes para el estudio de los judíos en la Hispania romana y visigoda", en CASTAÑO, J. (ed.), *¿Una Sefarad inventada? Los problemas de interpretación de los restos materiales de los judíos en España*. Córdoba: El Almendro, pp. 123-160.
-(2004), "Judíos y arrianos: el mito de un acercamiento inexistente". *Sefarad*, 64, 1. Madrid: CSIC, pp. 27-74.
-(2006), *Judíos y cristianos durante la Antigüedad tardía: entre la convivencia y la controversia*. Barcelona: Ropiedras.
-(2000), *Las conversiones forzadas de los judíos del reino visigodo*. Roma: Escuela Española de Historia y Arqueología.
-(2007), "Un antecedente: la persecución contra los judíos en el reino visigodo", en ÁLVAREZ CHILLIDA, G. e IZQUIERDO, R. (coords.), *El antisemitismo en España*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 57-88.
-(2012), "Una élite indeseable: los *potentiores* judíos en la España visigoda", en AVELLO, J. L. y SÁNCHEZ-LAFUENTE, J. (eds.), *El mundo judío en la Península Ibérica: sociedad y economía*. Cuenca: Aldebarán, pp. 5-17.
- GONZÁLEZ SIMANCAS, M. (1929), *Las sinagogas de Toledo y el baño litúrgico judío*. Madrid: Centro Gráfico Artístico.
- GONZÁLEZ ZALACAÍN, R. J. (2011), "El perdón real en Castilla: una fuente privilegiada para el estudio de la criminalidad y la conflictividad social a fines de la Edad Media. Segunda parte. Documentos", en Clío & Crimen, 8. Durango: Centro de Historia del Crimen de Durango, pp. 353-454.
- GONZALO MAESO, D. (2001), *El legado del judaísmo español*. Madrid: Trotta.
- GONZÁLEZ, R. (1985), "Las bulas de indulgencias", en *Toletum*, 18. Toledo: Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, pp. 13-19.
(1995), "Las escuelas de Toledo durante el reinado de Alfonso VIII", en IZQUIERDO, R. y RUIZ GÓMEZ, F. (coords.), *Alarcos 1195*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 169-210.
- GROSTERRATZU, J. (1925), *Don Rodrigo Jiménez de Rada. Gran estadista, escritor y prelado*. Pamplona: Imprenta y librería de Viuda de T. Bescansa.
- GRABOIS, A. (1987), *Les sources hébraïques médiévales. V. I: Chroniques, lettres et responsa*. Turnhout: Brepols.
- GRAETZ, H. (1872), *Les Juifs d'Espagne (945-1205)*. París: Michel Lévy frères, éditeurs.
- GROSSI, P. (1996), *El orden jurídico medieval*. Madrid: Marcial Pons.
- GROSS, A. (1992), "Centros de estudio de Torah y yesibot en España", en BEINART, H. (ed.), *El Legado de Sefarad*. Jerusalén: Magnes, pp. 409-420.
- GROSSMAN, A. (1992), "Legislación y recopilaciones de *responsa*", en BEINART, H. (ed.), *El Legado de Sefarad*. Jerusalén: Magnes, pp. 195-227.
-(1992), "Relación del judaísmo español con el askenazí en la Edad Media", en BEINART, H. (ed.), *El Legado de Sefarad*. Jerusalén: Magnes, pp. 228-247.
- GUIANCE, A. (1998), *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*. Valladolid: Junta de Castilla y León.

- GUICHARD, P. (1989), "El nacimiento del Islam andalusí (siglos VIII-inicios del siglo X)", en BENNASSAR, B. (dir.), *Historia de los españoles (siglos VI-XVII)*. Barcelona: Crítica, pp. 53-88.
- GUILLEN, F. P. y TRABELSI, S. (eds.) (2012), *Les esclavages en Méditerranée. Espaces et dynamiques économiques*. Madrid: Casa de Velázquez.
- GUREVIC, ARON JA. (1990), "El mercader", en VV. AA., *El hombre medieval*. Madrid: Alianza, pp. 253-294.
- GUTMANN, J. (1989), *Sacred Images: Studies in Jewish Art from Antiquity to the Middle Ages*. Northampton: Variorum Reprints.
- GUTWIRTH, E. (2000), "Acerca de la teoría del judío feliz en el Medievo", en SÁENZ-BADILLOS (dir.), *Judíos entre árabes y cristianos*. Córdoba: El Almendro, pp. 111-132.
- (1998), "Aser b. Yehiel e Israel Israeli: actitudes hispano-judías hacia el árabe", en CARRETE, C. y MEYUHAS, A. (eds.), *Creencias y culturas. Cristianos, judíos y musulmanes en la España Medieval*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca. Universidad de Tel Aviv, pp. 97-111.
- (1988), "El gobernador judío ideal: acerca de un sermón inédito de Yosef ibn Shem Tob", en CARRETE, C. (ed.), *Actas del III Congreso Internacional. Encuentro de las tres culturas*. Toledo: Ayuntamiento de Toledo. Universidad de Tel Aviv, pp. 67-75.
- (1992), "Hacia la expulsión: 1391-1492", en KEDOURIE, E. (ed.), *Los judíos de España*. Barcelona: Crítica, pp. 47-71.
- (2012), "Jewish Writings on Art in Fifteenth-Century Castile", en *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 24. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, pp. 27-32.
- (2014), "La cultura material hispano-judía: entre la norma y la práctica", en CASTAÑO, J. (ed.), *¿Una Sefarad inventada? Los problemas de interpretación de los restos materiales de los judíos en España*. Córdoba: El Almendro, pp. 87-110.
- (1989), "Muerte y mentalidad hispano-judía (siglos XIII-XV)", en *El Olivo* 29-30. Madrid: CEJC, pp. 169-185.
- (1997), "Viajes y viajeros hispanojudíos en la Baja Edad Media", en *Viajes y viajeros en la España medieval*. Madrid: Polifemo, pp. 291-308.
- HACHLILI, R. (2013), *Ancient Synagogues. Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research*. Leiden. Boston: Brill.
- HALPERIN, D. O. (1969), *The ancient synagogues of the Iberian Peninsula*. Gainesville: University of Florida.
- HARO, M. (2010), "Et no andedes tras vuestra voluntad en comer ni en beber ni en fornicio. De gula y lujuria en la literatura sapiencial", en LABÈRE, N. (ed.), *Être à table au Moyen Âge*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 51-62.
- HASSÁN, I. M. e IZQUIERDO, R. (coords.) (2008), *Sefardíes: literatura y lengua de una nación dispersa*. Cuenca: Ediciones de la UCLM.
- HAUSER, A. (1975), *Sociología del arte*. Madrid: Guadarrama.
- HEYDENCK, J. J. (1978), *Las inscripciones hebreas de la sinagoga toledana de R. Semuel ha-Leví* (ed. facsímil de la obra de 1795). Toledo: Fuensalida.
- HERNÁNDEZ, F. J. (1985), *Los cartularios de Toledo. Catálogo documental*. Madrid: Fundación Ramón Areces.
- (1983) "Los mozárabes del siglo XII en la ciudad y la Iglesia de Toledo", en *Toletum*, 16. Toledo: Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, pp. 57-124.
- HERNÁNDEZ JUBERÍAS, J. (1996), *La Península imaginaria. Mitos y leyendas sobre al-Andalus*. Madrid: CSIC.
- HILLGARTH, J. N. (1984), *Los reyes católicos. 1474-1516*. Barcelona: Grijalbo.
- HINOJOSA, J. (2000), "Los judíos en la España medieval: de la tolerancia a la expulsión", en VV. AA., *Los marginados en el mundo medieval y moderno*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, pp. 25-41.
- (1999), *Los judíos en tierras valencianas*. Valencia: Diputació.
- HOROWITZ, C. (1992), "Predicadores, sermones y tratados homiléticos hispanojudíos", en BEINART, H. (ed.), *El Legado de Sefarad*. Jerusalén: Magnes, pp. 393-408.
- DE HOROZCO, S. (1981), *Relaciones históricas toledanas* (ed. de Jack Weiner). Toledo: IPIET. Recopilación de documentos en la primera mitad del siglo XVI.
- HUIZINGA, J. (1977), *El concepto de la historia*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- (2001), *El otoño de la Edad Media*. Madrid: Alianza.
- DE LA IGLESIA, J. I. (coord.) (2000), *La enseñanza en la Edad Media*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 97-127.
- IZQUIERDO, R., SÁENZ-BADILLOS, Á y TARGARONA, J. (coords.) (2001), *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*. Cuenca: Ediciones de la UCLM.
- IZQUIERDO, R. (2002), *Abastecimiento y alimentación en Toledo en el siglo XV*. Cuenca: Ediciones de la UCLM.
- (1998), "Arqueología de una minoría: la cultura material hispanojudía", en LÓPEZ ÁLVAREZ, A. M^a e IZQUIERDO, R. (coords.), *El legado material hispanojudío*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 265-290.

- (2011), "Causas de la violencia contra los conversos de Toledo en el siglo XV", en AMRAN, R. (coord.), *Violence et identité religieuse dans l'Espagne du XVe au XVIIe siècles*. París: Indigo, pp. 163-180.
- (1997), "Datos sobre conversos toledanos en el siglo XV", en VILLENA ESPINOSA, R. (coord.), *Ensayos humanísticos. Homenaje al profesor Luis Lorente Toledo*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 233-248.
- (2010), "Edad Media", en VV. AA., *Historia de Toledo. De la Prehistoria al Presente*. Toledo: Tilia, pp. 91-262.
- (2012), "El agua en Toledo en la Edad Media", en BONACCHÍA, J. A. y DEL VAL VALDIVIESO, M^a I. (coords.), *Agua y sociedad en la Edad Media hispana*. Granada: EUG, pp. 211-240.
- (1988), "El Libro de los Privilegios de Toledo", en *Anales Toledanos*, 25. Toledo: Diputación, pp. 17-46.
- (2003), "Espacio y sociedad en la Sefarad medieval", en LÓPEZ, A. M^a y IZQUIERDO, R. (coords.), *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 29-56.
- (2004), *El patrimonio del cabildo de la catedral de Toledo en el siglo XIV*. Toledo: Caja de ahorro provincial de Toledo.
- (2004), "La convivencia de culturas y etnias opuestas en el contexto urbano castellano durante la Edad Media", en SABATÉ, F. y FARRÉ, J. (coords.), *El poder a l'Edat Mitjana*. Lleida: Pagès, pp. 323-356.
- (2009), "La cultura material al servicio de la ostentación en las ciudades castellanas durante la baja Edad Media", en BOUCHERON, P. y RUIZ GÓMEZ, F. (coords.), *Modelos culturales y normas sociales al final de la Edad Media*. Cuenca: Casa de Velázquez, Ediciones de la UCLM, pp. 137-165.
- (2012), "La protección del medio natural de Toledo en los siglos bajomedievales", en *Cuadernos de Historia de España*, 85-86. Buenos Aires: UBA, pp. 387-402.
- (2001), "La vivienda en Toledo a fines de la Edad Media. Elementos constructivos", en PASSINI, J. (coord.), *La ciudad medieval: de la casa al tejido urbano*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 281-301.
- (1993), "Los judíos de Toledo en el contexto de la ciudad", en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 6. Madrid: UNED, pp. 79-102.
- (2014), "Los judíos de Toledo en la Edad Media: un balance historiográfico", en IZQUIERDO, R. y PASSINI, J. (coords.), *La judería de Toledo: un tiempo y un espacio por rehabilitar*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 15-36.
- (2012), "Los judíos en Toledo durante la Edad Media: luces y sombras de una convivencia", en CASADO, M., FINE, R. y MATA, C. (coords.), *Jerusalén y Toledo. Historia de dos ciudades*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, pp. 145-164.
- (1983), *Precios y salarios en Toledo durante el siglo XV (1400-1475)*. Toledo: Caja de Ahorro Provincial de Toledo.
- (1990), *Privilegios reales otorgados a Toledo durante la Edad Media (1101-1494)*. Toledo: IPIET.
- (1983), *Reconquista y Repoblación de la tierra toledana*. Toledo: IPIET.
- (1986), "Repercusiones de una crisis y medidas para superarla. Toledo en el siglo XIV", en *En la España Medieval*, 5. Madrid: Universidad Complutense, pp. 515-536.
- (2007), "Toletum, urbs regia", en VV. AA., *Hispania gothorum. San Ildefonso y el reino visigodo de Toledo*. Toledo: Empresa pública "Don Quijote de la Mancha 2005", pp. 143-159.
- (1996), *Un espacio desordenado: Toledo a fines de la Edad Media*. Toledo: Universidad de Castilla-La Mancha.
- JARRASSÉ, D. (2006), *Existe-t-il un art juif?* París: Biro Editeur.
- (2006), "L'éveil d'une critique d'art juive et le recours au principe ethnique dans une définition de l'art juif", en *Archives Juives*, 39,1. París: Commission française des archives juives, pp. 63-75.
- (1995), "Les synagogues: la communauté assemblée", en SED-RAJNA (dir.), *L'art juif*. París: Citadelles et Mazenod, pp. 165-221.
- (2001), *Synagogues. Une architecture de l'identité juive*. París: Adam Biro.
- JIMÉNEZ CASTILLO, P. y NAVARRO PALAZÓN, J. (2007), *Las ciudades de Alandalús. Nuevas perspectivas*. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo.
- JIMENO JURÍO, J. M^a (2000), "Tafalla. Judería y sinagoga", en *Príncipe de Viana*, 220. Pamplona: Gobierno de Navarra, pp. 373-406.
- JORDANO, M^a Á. (2011), *La sinagoga de Córdoba y las yeserías mudéjares en la Baja Edad Media*. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- JOSY LÉVY, J. y OLAZÁBAL, I. (2014), "The key from (to) Sefarad: Nostalgia for a Lost Country", en ANGÉ, O. e BERLINER, D. (eds.), *Anthropology and nostalgia*. Oxford. Berghahn Books, pp. 139-154.
- JOUKOWSKY, E. (1884), *Judaïsme*. París: G. Rouger.
- JOVER ZAMORA, J. M^a. (dir.) (1996), *Historia de España Menéndez Pidal*. Madrid: Espasa Calpe.
- JUDERÍAS, J. (1986), *La leyenda negra*. Madrid: Swan. Escrito en 1877.
- KAMEN, H. (2010), "El juicio a los judíos conversos: la Inquisición y la comunidad", en MUÑOZ MACHADO, S. (ed.), *Los grandes procesos de la historia de España*. Madrid: Iustel, pp. 201-210.
- (1992), "La expulsión: finalidad y consecuencias", en KEDOURIE, E. (ed.), *Los judíos de España*. Barcelona: Crítica, pp. 73-96.
- (1999), *La Inquisición española. Una revisión histórica*. Barcelona: Crítica.
- KASHTAN, A. (1961), "Synagogue Architecture or the Medieval and Pre-Emancipation Periods", en ROTH, C. (ed.), *Jewish Art. An Illustrated History*. Londres: W. H. Allen, pp. 253-308.
- KAUFMANN, DAVID (1899), "Les synagogues de Tolède", en *Revue des Études Juives*, 38. París: Société des études juives, pp. 251-256.

- KAYSERLING, M. (1900), *Die juden von Toledo*, Leipzig: M. W. Kaufmann.
- (1861), *Geschichte der juden in Spanien und Portugal*. Berlín: Verlag von Julius Springer.
- (1899), "L'archidiacre Ferrand Martinez et les persécutions de 1391", en *Revue des Études Juives*, 38. París: Société des études juives, pp. 257-267.
- (1899), "La treizième synagogue de Tolède", en *Revue des Études Juives*, 38. París: Société des études juives, pp. 142-143.
- KELLER, W. (1969), *Historia del pueblo judío*. Barcelona: Omega.
- KLAGSBALD, V. (1997), *A l'ombre de dieu. Dix Essais sur la Symbolique dans l'Art Juif*. Lovaina: Peeters.
- HA-KOHEN, YOSEF (1989), *El valle del llanto ('Emeq ha-Bakha)* (trad. de León Tello). Barcelona: Riopiedras. Siglo XVI.
- KORN, I. (1998), *Art et judaïsme*. París: Ediciones de L'Olympe.
- KRIEGL, M. (1994), "Entre question des Nouveaux-Chrétiens et expulsion des Juifs", en BARROS, C. (ed.), *Xudeus e conversos na historia*. Santiago de Compostela: La Editorial de la Historia, vol. I, pp. 171-194.
- (1979), *Les Juifs à la fin de la Moyen Age dans l'Europe méditerranéenne*. París: Hachette.
- KUBISCH, N. (1999), "La influencia del arte almohade en Toledo: Santa María la Blanca", en VV. AA., *Entre el califato y la Taifa: mil años del Cristo de la Luz. Actas del Congreso Internacional*. Toledo: Asociación de Amigos del Toledo Islámico, pp. 243-267.
- KUHN, R. (2008), "La medicina estética, una hermana menor de la medicina científica", en *El legado andalusí*, 35. Granada: Fundación "El legado andalusí", pp. 64-69.
- KÜNG, H. (1993), *El judaísmo. Pasado, presente y futuro*. Madrid: Trotta.
- LACAVE, J. L., VALDEÓN, J., ATIENZA, J. G. (1985), *Judíos en la España medieval*. Madrid: Historia 16.
- LACAVE, J. L. (1994), "Aspectos de la sociedad judía en la España medieval", en BARROS, C. (ed.), *Xudeus e conversos na historia*. Santiago de Compostela: La Editorial de la Historia, vol. II, pp. 13-26.
- (1998), "Estampas de la vida cotidiana de los judíos palentinos", en VV. AA., *Vida cotidiana en la España Medieval*. Madrid: Polifemo, pp. 41-53.
- (2000), *Guía de la España judía. Itinerarios de Sefarad*. Córdoba: El Almendro.
- (1992), *Juderías y sinagogas españolas*. Madrid: Mapfre.
- (1998), *Los judíos del Reino de Navarra. Documentos hebreos 1297-1486*. Pamplona: Gobierno de Navarra.
- (1987), *Sefarad, Sefarad*. La España judía. Barcelona: Lunwerg.
- LADERO, M. Á. (2010), *Ciudades de la España medieval*. Madrid: Dykinson.
- (1997), "Edad Media", en *Historia Universal*, vol. II. Barcelona: Vicens Vives.
- (1989), "Estado y hacienda en Castilla durante la Baja Edad Media", en VV. AA., *Estado, hacienda y sociedad en la historia de España*. Valladolid: Instituto de Historia de Simancas, pp. 11-43.
- (2006), "Isabel la Católica vista por sus contemporáneos", en *En la España Medieval*, vol. 29. Madrid: Universidad Complutense, pp. 225-286.
- (2007), "La dimensión urbana: paisajes e imágenes medievales. Algunos ejemplos y reflexiones", en VV. AA., *Mercado inmobiliario y paisajes urbanos en el Occidente europeo. Siglos XI-XV*. Pamplona: Gobierno de Navarra, pp. 23-64.
- (1999), *La España de los Reyes Católicos*. Madrid: Alianza.
- (2009), *La Hacienda Real de Castilla*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- (2004), *Las fiestas en la cultura medieval*. Barcelona: Areté.
- (1971), "Las juderías de Castilla según algunos servicios fiscales del siglo XV", en *Sefarad*, 31, 2. Madrid: CSIC, pp. 249-264.
- (1989), *Los Reyes Católicos: la corona y la unidad de España*. Valencia: Asociación Francisco López de Gomara.
- (2014), *Poder político y sociedad en Castilla. Siglos XIII al XV. Selección de estudios*. Madrid: Dykinson.
- (1984), "Toledo en época de la frontera", en *Anales de la Universidad de Alicante. Historia medieval*, 3, pp. 71-98. Alicante: Universidad de Alicante.
- (1998), "Toledo y Córdoba en la baja Edad Media. Aspectos urbanísticos", en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, vol. XXX: *Las ciudades del Andalus: Toledo*. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, pp. 181-219.
- (1996), *Las ciudades de la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*. Madrid: Arco Libros.
- LAENEN, J. H. (2006), *La mística judía. Una introducción*. Madrid: Trotta.
- LAFUENTE, M. (2011), *Dos Coronas en guerra. Aragón y Castilla (1356-1366)*. Zaragoza: Grupo de Investigación Consolidado CEMA.
- LAMBERT, É. (1927), "Les synagogues de Tolède", en *Revue des Études Juives*, 84. París: Société des études juives, pp. 15-33.
- (1925), *Tolède*. París: H. Laurens.
- LARA OLMO, J. C. (2013), *Historia de los Judíos en Europa*. Madrid: Raíces.
- LARA PEINADO, F. (2011), *Textos para la historia del Próximo Oriente Antiguo*. Madrid: Cátedra.

- LAREDO, A. I. y GONZALO MAESO, D. (1944), "El nombre de Sefarad", en *Sefarad*, 4, 2. Madrid: CSIC, pp. 349-363.
- LAREDO, A. I. (1945), "Las "Seelot u-Tesubot" como fuente para la historia de los judíos españoles", en *Sefarad*, 5, 2. Madrid: CSIC, pp. 441-456.
- (1948), "Las Taqanot de los expulsados de Castilla en Marruecos y su régimen matrimonial y sucesoral", en *Sefarad*, 8, 2. Madrid: CSIC, pp. 245-276.
- DE LATOUR, A. (1860), *Tolède et les bords du Tage. Nouvelles études sur l'Espagne*. París: Michel Lévy Frères, Libraires-Éditeurs.
- LE GOFF, J. (2012), *La Edad Media y el dinero. Ensayo de antropología histórica*. Madrid: Akal.
- (1986), *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona: Gedisa.
- (1983), *Tiempo, trabajo y cultura*. Madrid: Taurus.
- LEA, H. C. (1982), *Historia de la Inquisición española*. Madrid: Fundación Universitaria Española. Original de 1907.
- LEÓN TELLO, P. (1992), "De los bienes judíos, ¿qué se hizo?", en *Sefarad*, 52, 2. Madrid: CSIC, pp. 449-461.
- (1988), "Disposiciones sobre judíos en los fueros de Castilla y León", en *Medievalia*, 8. Barcelona: Universidad Autónoma, pp. 223-252.
- (1968-72), "El Alcaná de Toledo, entre los bienes del arzobispo don Pedro Tenorio", en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 75. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, pp. 127-139.
- (1963), *Judíos de Ávila*. Ávila: Diputación.
- (1979), *Judíos de Toledo*. Madrid: CSIC.
- (1988), "Judíos de Toledo en tierras de señorío", en CARRETE, C. (ed.), *Actas del III Congreso Internacional. Encuentro de las tres culturas*. Toledo: Ayuntamiento de Toledo. Universidad de Tel Aviv, pp. 77-91.
- (1997), "Judíos toledanos víctimas de la peste negra", en *Sefarad*, 37, 1-2. Madrid: CSIC, pp. 333-337.
- (1985), "La expulsión de los judíos", en *Anales Toledanos*, 21. Toledo: Diputación, pp. 47-60.
- (1984), "La historia de los judíos toledanos del siglo XIV, en los documentos", en *Anales Toledanos*, 18. Toledo: Diputación, pp. 45-62.
- (1993), "Los judíos de Toledo en el último cuarto del siglo XV", en VV. AA., *La expulsión de los judíos de España*. Toledo: Caja Castilla-La Mancha, pp. 93-109.
- (1992), "Un aire de éxito: la judería", en CARDAILLAC, L. (dir.), *Toledo. Siglos XII-XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*. Madrid: Alianza, pp. 131-143.
- LEROY, B. (1991), *L'aventure séfarade. De la péninsule ibérique à la diaspora*. Champs: Flammarion.
- (1995), *L'Espagne des Torquemada. Catholiques, Juifs et convertis au XVe siècle*. París: Maisonneuve et Larose.
- (1990), *L'expulsion des Juifs d'Espagne*. París: Berg International.
- LEVÍ-PROVENÇAL, E. (1931), "Alphonse VI et la prise de Tolède", en *Hesperis. Archives berbères et bulletin de l'Institut des hautes études marocaines*, 12, 1. París: Librairie Larose, pp. 33-49.
- (2001), *Séville musulmane au début du XIIe siècle. Le traité d'Ibn'Abdun sur la vie urbaine et les corps de métiers*. París: Maisonneuve et Larose. Escrito en 1947.
- LEVINE, R. (1996), "Hommes et femmes: leur rôle respectif dans la perpétuation de l'identité juive au sein de la société *conversa*", en BENBASSA, E. (dir.), *Mémoires juives d'Espagne et Portugal*. París: Publisud, pp. 39-50.
- LEWIS, B. (2002), *Los judíos del islam*. Madrid: Letrúmero.
- LISBOA, L. C. y MANCILHA, L. (2012), "O casamento judeu: rituais, crenças e significados", en *Hermeneutica*, 12, 2. Cachoeira: Centro de Pesquisa de Literatura Bíblica, pp. 71-84.
- LIKERMAN, S. M. (2004), *Relaciones judías, judeo-conversas y cristianas*. Buenos Aires: Dunken.
- LLAMAS, P. J. (1932), "Documentos para la historia jurídica de las aljamas hebreas de Toledo y Molina", en *Religión y Cultura*, 19, 55. San Lorenzo de El Escorial: PP. Agustinos, pp. 263-276.
- LOEB, I. (1887), "La correspondance des Juifs d'Espagne avec ceux de Constantinople", en *Revue des Études Juives*, 14. París: Société des études juives, pp. 262-276.
- LOMAX, D. W. (1984), *La reconquista*. Barcelona: Crítica.
- LOMBA, J. (2005), "Controversia racionalista en el pensamiento medieval judeoespañol", en MACÍAS, U. e IZQUIERDO, R., *El judaísmo, uno y diverso*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 119-165.
- (2004), "Los debates intelectuales en el pensamiento judío", en DE LA IGLESIA, J. I. (coord.), *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 253-283.
- LOP OTÍN, M^a J. (2014), "Iglesia y vida urbana. Las ciudades del arzobispado de Toledo a fines del Medievo", en *Edad Media. Revista de Historia*, 15. Valladolid: Universidad de Valladolid, pp. 135-154.
- (2003), *El cabildo catedralicio de Toledo en el siglo XV. Aspectos institucionales y sociológicos*. Madrid: Fundación Ramón Areces.
- (2008), *La catedral de Toledo en la Edad Media*. Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso.

- LÓPEZ ÁLVAREZ, A. M^a, IZQUIERDO, R. y PALOMERO, S. (1990), *Guía del Toledo judío*. Toledo: Codex.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, A. M^a, MENÉNDEZ ROBLEDO, M^a L. y PALOMERO PLAZA, S. (2006) *Guía del Museo Sefardí*. Madrid: Ministerio de Cultura.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, A. M^a, PALOMERO, S. y ÁLVAREZ DELGADO, Y. (1992), "Nuevos datos sobre la historia de la sinagoga del Tránsito", en *Sefarad*, 52, 2. Madrid: CSIC, pp. 473-500.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, A. M^a e IZQUIERDO, R. (coord.) (2003), *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*. Cuenca: Ediciones de la UCLM.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, A. M^a e IZQUIERDO, R. (coords.) (1998), *El legado material hispanojudío*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 265-290.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, A. M^a y PALOMERO, S. (1989), "Descubrimiento de un probable baño ritual judío junto a la sinagoga de El Tránsito (Toledo)", en *Sefarad*, 49, 2. Madrid: CSIC, pp. 395-396.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, A. M^a y PALOMERO, S. (1992), "Las sinagogas españolas en sus restos arqueológicos", en VV. AA. (1992), *La vida judía en Sefarad*, pp. 197-216. Madrid: Ministerio de Cultura, PP. 197-216.
- LÓPEZ BELTRÁN, M^a T. (2012), "La prostitución consentida y la homosexualidad reprimida", en LÓPEZ OJEDA, E. (coord.), *Los caminos de exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 145-170.
- LÓPEZ-COVARRUBIAS, J. A. (2008), *Cronología histórica de Toledo*. Toledo: Covarrubias.
- LÓPEZ DAPENA, A. (1993), "El vestido femenino, distintivo de clase social", en DEL MORAL, C. (ed.), *Árabes, judías y cristianas. Mujeres en la Europa medieval*. Granada: Universidad de Granada, pp. 123-136.
- LÓPEZ GÓMEZ, Ó. (2005), "Abusos de poder y desacato a la justicia en el ámbito urbano medieval: Toledo (1085-1422)" en *Historia. Instituciones. Documentos*, 32. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 211-245.
- (2014), "El impacto de las revueltas urbanas en el siglo XV. A propósito de la rebelión de 1449 en Toledo", en *Edad Media. Revista de Historia*, 15. Valladolid: Universidad de Valladolid, pp. 175-191.
- (2014), "La ciudad de la cruzada: Toledo, 1212", en CARMONA RUIZ, M^a A. y ESTEPA, C. (coords.), *La Península Ibérica en tiempos de las Navas de Tolosa*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Medievales, pp. 265-281.
- LÓPEZ GUZMÁN, R. (2000), *Arquitectura mudéjar*. Madrid: Cátedra.
- (2009), "Relaciones artísticas entre el sultanato nazarí y el reino de Castilla", en VV. AA., *El intercambio artístico entre los reinos hispanos y las cortes europeas en la baja Edad Media*. León: Universidad de León, pp. 83-102.
- LOSADA, C. M. (2013), "Ley divina y ley terrena: antijudaísmo y estrategias de conversión en la campaña castellana de San Vicente Ferrer (1411-1412)", en *Hispania Sacra*, 65. Madrid: CSIC, pp. 603-640.
- LOUKOMSKI, G. (1947), *Jewish Art in European Synagogues (From the Middle Ages to the 18 Century)*. Londres: Hutchinson.
- LOWNEY, C. (2005), *A vanished world. Muslims, Christians, and Jews in Medieval Spain*. Nueva York: Oxford University Press.
- LURIA, I. (1988), "Complicidad criminal: un aspecto insólito de convivencia judeo-cristiana", en CARRETE, C. (ed.), *Actas del III Congreso Internacional. Encuentro de las tres culturas*. Toledo: Ayuntamiento de Toledo. Universidad de Tel Aviv, pp. 93-108.
- MACÍAS KAPÓN, U. (1993), "Hacia la normalización de la integración del legado judío", en VV. AA., *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*. Valladolid: Junta de Castilla y León, vol. I, pp. 189-204.
- MADERO, M. (1992), *Manos violentas, palabras vedadas. La injuria en Castilla y León (siglos XIII-XV)*. Madrid: Taurus.
- EL-MADKOURI, M. (2000), "Las escuelas de traductores en la Edad Media", en DE LA IGLESIA, J. I. (coord.), *La enseñanza en la Edad Media*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 97-127.
- MAGÁN, N. (1842), "España pintoresca. La judería de Toledo", en *Semanario Pintoresco Español*, 12 (20 de marzo), pp. 89-91, y 14 (3 de abril), pp. 107-108. Madrid: Imprenta de D. Tomás Jordán.
- MAGDALENA NOM DE DÉU, J. R. (2003), "Aspectos de la vida de los judíos valencianos reflejados en los "respuesta" de rabí Yisshaq ben Seset Perfet (segunda mitad del siglo XIV)", en LÓPEZ, A. M^a e IZQUIERDO, R. (coords.) *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*. Cuenca: UCLM, pp. 145-157.
- (2011), "El vino kaser en los respuesta de Rabí Yisshaq bar Seset Perfet", en *MEAH. Sección de hebreo*, 60. Granada: Universidad de Granada, pp. 159-172.
- (1987), *Relatos de viajes y epístolas de peregrinos judíos a Jerusalén*. Sabadell: AUSA.
- MAIER, J. y SHÄFER, P. (1996), *Diccionario del judaísmo*. Estella: Verbo Divino.
- MAÍLLO, F. (2005), "Los judíos en las fuentes andalusíes y magrebíes: los visires", en MORENO KOCK, Y. e IZQUIERDO, R. (coords.), *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos. Afinidad y distanciamiento*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 168-204.

- (2002), "Los judíos y la ciencia en la Península Ibérica en el Medioevo", en BANGO, I. (com.), *Memoria de Sefarad*. Madrid: SEACEX, pp. 279-292.
- MAIRE, J. (2008), *Judíos, moros y cristianos. Cuentos españoles del siglo XII al XVII*. Madrid: Akal.
- MANN, V. B. (2005), *Art & Ceremony in Jewish life. Essays in the History of Jewish Art*. Londres: The Pindar Press.
- MAQUEDA, R. y REQUEJO, V. (2010), "Excavación en el cementerio medieval del Cerro de la Horca: c/ Valdivias – c/ Covarrubias", en *Actas de las II Jornadas de Arqueología de Castilla-La Mancha*. Toledo: Diputación, vol. II, pp. 726-765.
- MARAÑÓN, G. (1966), *Elogio y nostalgia de Toledo*. Madrid: Espasa-Calpe.
- DE MARIANA, J. (1855), *Historia general de España*. Madrid: Gaspar y Roig. Original de 1601.
- MARIANA NAVARRO, A. (2003), "Imágenes y representaciones de moros y judíos en los fueros de la corona de Castilla (siglos XI-XIII)", en *Temas medievales*, 11. Buenos Aires: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, pp. 113-150.
- DE MARIÁTEGUI, E. (1866), *Crónica de la provincia de Toledo*. Madrid: Ronchi y compañía.
- MARÍN, M. y PÉREZ, J. (1992), "L'Espagne des trois religions du mythe aux réalités. Introduction", en *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 63-64. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, pp. 23-27.
- (dirs.) (1993), *Minorités religieuses dans l'Espagne médiévale*. Aix-en-Provence: Édisud.
- MARÍN GUZMÁN, R. (2006), *Sociedad, política y protesta popular en la España Musulmana*. San José de Costa Rica: UCR.
- MARÍN PADILLA, E. (1992), "Inútil rebeldía de Ceti Leredi en relación con su matrimonio (siglo XV)", en *Sefarad*, 52, 2. Madrid: CSIC, pp. 501-512.
- (2001), "Malos tratos del judío Juce Curi a su mujer Jamila Abenaçoh", en *Sefarad*, 61, 1. Madrid: CSIC, pp. 163-168.
- (1981), "Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón: nacimientos, hadas y circuncisiones", en *Sefarad*, 41, 2. Madrid: CSIC, pp. 273-300.
- MARINA, J. (1892), *Nueva guía de Toledo*. Toledo: Imprenta, librería y encuadernación de Menor hermanos.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, F. (2006), *De la España judeoconversa. Doce estudios*. Barcelona: Bellaterra.
- (1979-84), "El problema de los conversos: cuatro puntos cardinales", en SOLÁ, J. M., ARMISTEAD, S. G. y SILVERMAN, J. H. (eds.), *Hispania judaica. Studies on the history, language and literature of the Jews in the Hispanic world*. Barcelona: Puvill, pp. 49-75.
- (1996), "In Lingua Tholetana", en VV. AA., *La Escuela de Traductores de Toledo*. Toledo: Diputación, pp. 23-34.
- (2003), *Mudejarismo. Las tres culturas en la creación de la identidad española*. Sevilla: Fundación Tres Culturas del Mediterráneo.
- MARTÍN, J. L. y LINAGE, A. (1987), *Religión y sociedad medieval. El catecismo de Pedro de Cuéllar*. Salamanca: Junta de Castilla y León.
- MARTÍN ANSÓN, M^a L. (2005), "Amuletos-talismanes para caballos, en forma de creciente, en la España medieval", en *AEA*, 78. Madrid: CSIC, pp. 5-21.
- MARTÍN GAMERO, A. (1979), *Historia de la ciudad de Toledo*. Toledo: Zocodover. Original de 1862.
- MARTÍN PALMA, M^a T. (1984), *Los fueros de Villaescusa de Haro y Huete*. Málaga: Universidad de Málaga.
- MARTÍN PRIETO, P. (2013), "Expresiones de consentimiento e ideología feudal en las tomas de posesión señoriales de la Castilla trastámara", en NIETO SORIA, J. M. y VILLARROEL, O. (coords.), *Pacto y consenso en la cultura política peninsular. Siglos XI al XV*. Madrid: Sílex, pp. 93-125.
- MARTÍN RODRÍGUEZ, J. L. (2003), *Enrique IV de Castilla. Rey de Navarra, príncipe de Cataluña*. Hondarribia: Nerea.
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, J. y TOLAN, J. V. (eds.) (2013), *Ritus infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media*. Madrid: Casa de Velázquez.
- MARTÍNEZ GIL, F. (2007), *La invención de Toledo. Imágenes históricas de una identidad urbana*. Ciudad Real: Al mud.
- (1996), *La muerte vivida. Muerte y sociedad en Castilla durante la baja Edad Media*. Toledo: Diputación.
- MARTÍNEZ LLORENTE, F. J. (1993), "En torno al procedimiento judicial alto-medieval judeocristiano en el reino de León: la *Karta inter christianos et iudeos de foris illorum* (1901)", en VV. AA., *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*. Valladolid: Junta de Castilla y León, vol. I, pp. 205-210.
- (2010), "Iconografía simbólica judaica en la España medieval: los testimonios de un conflicto permanente", en PALACIOS BAÑUELOS, L. y RUIZ RODRÍGUEZ, I. (dirs.), *La otra España: judíos, de la convivencia a la tragedia*. Madrid: Dykinson, pp. 113-122.

- MARTÍNEZ LORCA (dir.) (2011), "Cuatro sabios sefardíes en la España medieval: filosofía, cábala y literatura", en VV. AA., *Pensadores judíos. De Filón de Alejandría a Walter Benjamin*. Palma de Mallorca: Objeto Perdido, pp. 329-407.
- MARTÍNEZ DEL OLMO, F. J. (ed.), *Historia del abastecimiento y usos del agua en la ciudad de Toledo*. Madrid: Confederación Hidrográfica del Tajo.
- MARTÍNEZ Y ROMERO, B. (1856), *La conversión milagrosa de los judíos de Menorca acaecida en el año 418*. Madrid: Imprenta de M. González.
- MARTÍNEZ SOPENA, P. (2002), "Le rôle des petites villes dans l'organisation de l'espace en Castille", en BOISSELLIER, S. y BOURIN, M. (dirs.), *L'espace rural au Moyen Âge. Portugal, Espagne et France (XIII-XIVe siècle)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, pp. 149-165.
- MATA LÓPEZ, I. (2012), "A 'ésta se la llamará mujer': traducción y breves impresiones socio-literarias de una inscripción funeraria hispanohebraica del siglo XIV", en AGUD, A. (coord.), *Séptimo centenario de los estudios orientales en Salamanca*. Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 393-400.
- MAYER, L. A. (1959), *L'art juif en terre de l'islam*. Ginebra: A. Kundig.
- MÉCHOULAN, H. (2003), *Les Juifs du silence au Siècle d'or espagnol*. París: Albin Michel.
-(dir.) (1992), *Los judíos de España. Historia de una diáspora (1492-1992)*. Prólogo de Edgar Morin. Madrid: Trotta.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. (1994), *Historia de las ideas estéticas en España*. Madrid: CSIC. Original de 1883.
-(1997), *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid: CSIC. Original de 1880.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (1982), *Los españoles en la historia*. Madrid: Espasa-Calpe. Original de 1947.
- MENTRÉ, M. (dir.) (1988), *L'art juif au Moyen Âge*. París: Berg International .
- METZGER, M. (1973), *La Haggada enluminée*. Leiden : Brill.
- MEYUHAS, A. (2000), "La opción desaprovechada: Alonso de Cartagena y su obra Defensorium Unitatis Christianae", en VV. AA., *Movimientos migratorios y expulsiones en la diáspora occidental. Terceros encuentros judaicos de Tudela*. Pamplona: Universidad Pública de Navarra, pp. 79-94.
- MILLÁS, J. M^a (1947), *Yehuda ha-Leví como poeta y apologeta*. Madrid, Barcelona: CSIC.
- MÍNGUEZ, J. M^a. (1994), *La España de los siglos VI al XIII. Guerra, expansión y transformaciones*. Madrid: Nerea.
- MIRANDA CALVO, J. (1986), "La reconquista de Toledo y el comienzo de la política europea en España". *Toletum*, 19. Toledo: Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, pp. 163-175.
- MIRANDA PODADERA, LUIS (1922), *Un viaje a Toledo. Un voyage à Tolède*. Madrid: Rivadeneyra.
- MIRANDA SÁNCHEZ, A. (2004), "Hipótesis sobre la entrada de la sinagoga de Samuel Levi", en *Anales Toledanos*, 40. Toledo: Diputación, pp. 39-78.
- MITRE, E. (2003), "Didáctica, exclusión y autoafirmación. Mensajes antijudíos en Castilla (fines siglo XIII-inicios siglo XV)", en VV. AA., *L'enseignement religieux dan la Couronne de Castille. Incidences spirituelles et sociales (XIIIe-XVe siècle)*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 43-72.
-(1993), "El program de 1391 en Castilla y sus efectos. ¿Gestación de un clima para la expulsión?", en VV. AA., *La expulsión de los judíos de España*. Toledo: Caja Castilla-La Mancha, pp. 47-53.
-(2003), *Fronterizos de Clio (Marginados, disidentes y desplazados en la Edad Media)*. Granada: Universidad de Granada.
-(2008), *Historia de la Edad Media en Occidente*. Madrid: Cátedra.
-(2013), "Integrar y excluir (comunidad y excomunidad en el Medievo)", en *Hispania Sacra*, 65. Madrid: CSIC, pp. 519-542.
-(1980), *Judaísmo y cristianismo. Raíces de un gran conflicto histórico*. Madrid: Istmo.
-(1979), *La España medieval. Sociedades. Estados. Culturas*. Madrid: Istmo.
-(1994), *Los judíos de Castilla en tiempo de Enrique III. El program de 1391*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
-(1992), "Muerte y memoria del Rey en la Castilla Bajomedieval", en VV. AA., *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, pp. 17-26.
- MOLÉNAT, J.-P. (1997), *Campagnes et monts de Tolède du XIIe au XVe siècle*. Madrid: Casa de Velázquez.
-(2001), "La frontière linguistique, principalement à partir de cas de Tolède", en VV. AA., *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV)*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 113-122.
-(1991), "L'oligarchie municipale de Tolède au XVe siècle", en VV. AA., *Tolède et l'expansion urbaine en Espagne (1450-1650)*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 159-177.
-(2012), "Les noms de mudéjars revisités, à partir de Tolède et de Lisbonne", en *En la España medieval*, 35. Madrid: Universidad Complutense, pp. 75-98.
-(2003), "Los mozárabes, entre al-Andalus y el norte peninsular", en VV. AA., *Minorías y migraciones en la historia*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 11-24.

- (1992), "Mudéjars et mozarabes à Tolède du XI^e au XV^e siècles", en MARÍN, M. y PÉREZ, J. (dirs.), "Minorités religieuses dans d'Espagne médiévale", *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 63-64. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, pp. 143-153.
- (1982), "Places et marchés de Tolède au Moyen-Âge (XII^e-XVI^e s.)", en "Plazas" et sociabilité en Europe et Amérique Latine. París: Diffusion de Bocard, pp. 43-52.
- (1989), "Quartiers et communautés à Tolède (XII^e-XV^e siècles)", en *En la España medieval*, 12. Madrid: Universidad Complutense, pp. 163-189.
- (1998), "Tolède fin XI^e-début XII^e siècle. Le problème de la permanence ou l'émigration des musulmans", en LALIENA, C. y UTRILLA, J. F., *De Toledo a Huesca. Sociedades medievales en transición a finales del siglo XI (1080-1100)*. Zaragoza: Institución "Fernando el Católico", pp. 101-111.
- (2014), "Toledo vue par les chroniqueurs Rodrigo Jiménez de Rada et Pero López de Ayala: rapprochés de leurs prédécesseurs, de langue arabe, latine ou romane", en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 44,1. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 179-197.
- MOLHO, M. (dir.) (1959-1965), *Tesoro de los judíos sefardíes. Estudios sobre la historia de los judíos sefardíes y su cultura*. Jerusalén: Ahva.
- (1982), "Una cosmogonía antisemita: Érase un hombre a una nariz pegado", en IFFLAND, J. (ed.), *Quevedo in perspective*. Delaware: Juan de la Cuesta, pp. 57-79.
- MOLINA FIGUERAS, J. (2002), "Las imágenes del judío en la España medieval", en BANGO, I. (com.), *Memoria de Sefarad*. Madrid: SEACEX, pp. 373-384.
- MONSALVO ANTÓN, J. M^a (1988), "Cortes de Castilla y León y minorías", en VV. AA., *Las cortes de Castilla y León en la Edad Media*. Valladolid: Cortes de Castilla y León, pp. 143-191.
- (2012), "El enclave infiel: el ideario del otro judío en la cultura occidental durante los siglos XI al XIII y su difusión en Castilla", en LÓPEZ OJEDA, E. (coord.), *Los caminos de exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 171-223.
- (1994), "Mentalidad antijudía en la Castilla medieval. Cultura medieval. Cultura clerical y cultura popular en la gestación y difusión de un ideario medieval", en BARROS, C. (ed.), *Xudeus e conversos na historia*. Santiago de Compostela: La Editorial de la Historia, vol. I, pp. 21-84.
- (1985), *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*. Madrid: Siglo XXI.
- (2010), *Atlas Histórico de la España Medieval*. Madrid: Síntesis.
- MONTEIRA, I. (2012), *El enemigo imaginado. La escultura románica hispana y la lucha contra el islam*. Toulouse: CNRS. Université de Toulouse. Le Mirail.
- MONTERO TEJADA, R. M^a (1990), "La organización del Cabildo de jurados de Toledo (1422-1510)", en *Espacio, Tiempo, Forma, Serie III, Historia Medieval*, 3. Madrid: UNED, pp. 213-256.
- MONTERREAL, Ó. (2012), "Existió un Toledo de las tres culturas?", en *Aki Yerushalayim*, 92. Jerusalén: Sefarad Editores, pp. 5-6.
- (2014), "Sobre la ermozura: reflexiones en Santa María la Blanca", en *Aki Yerushalayim*, 95, pp. 8-9.
- MONTES ROMERO-CAMACHO, I. (2009), "El judío sevillano don Yuçaf Pichón, contador mayor de Enrique II", en ROMERO, E. (ed.) (2009), *Judaísmo Hispano. Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*. Madrid: CSIC, pp. 561-574.
- (2004), "Judíos y mudéjares", en *Medievalismo*, 13-14., pp. 239-274.
- (2001), *Los judíos en la Edad Media española*. Madrid: Arco Libros.
- MONTESQUIEU, BARÓN DE (1971), *Del espíritu de las leyes*. México D. F.: Porrúa. Original de 1747.
- MORENO KOCH, Y. e IZQUIERDO, R. (coords.) (2011), *De cuerpos y almas en el judaísmo hispanomedieval: entre la ciencia médica y la magia sanadora*. Cuenca: Ediciones de la UCLM.
- MORENO KOCH, Y. e IZQUIERDO, R. (coords.) (2005), *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos. Afinidad y distanciamiento*. Cuenca: Ediciones de la UCLM.
- MORENO KOCK, Y. e IZQUIERDO, R. (coords.) (2010), *Hijas de Israel. Mujeres de Sefarad*. Cuenca: Ediciones de la UCLM.
- MORENO KOCH, Y. (1987), *De iure hispano-hebraico. Las Taqqanot de Valladolid de 1432. Un estatuto comunal renovador*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca. Universidad de Granada.
- (trad. y notas) (1992), *Dos crónicas hispanohebreas del siglo XV*. Barcelona: Riopiedras.
- (1998), "El espacio comunal por excelencia: la sinagoga", en LÓPEZ ÁLVAREZ, A. M^a e IZQUIERDO, R. (coords.), *El legado material hispanojudío*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 135-141.
- (2005), "El matrimonio judío: entre la ley y la costumbre", en MACÍAS, U. e IZQUIERDO, R., *El judaísmo, uno y diverso*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 71-78.
- (2005), *El judaísmo hispano según la crónica de rabí Eliyahu Capsali*. Granada: Universidad de Granada.
- (ed.) (2007), *La mujer judía*. Córdoba: El Almendro.
- (2000), "La mujer sefardí en Marruecos después de la expulsión de 1492", en VV. AA., *Movimientos migratorios y expulsiones en la diáspora occidental. Terceros encuentros judaicos de Tudela*. Pamplona: Universidad Pública de Navarra, pp. 101-107.
- (2002), "La vida cotidiana de los judíos españoles en la Edad Media", en BANGO, I. (com.), *Memoria de Sefarad*. Madrid: SEACEX, pp. 73-85.

- (2002), "Organización de las aljamas españolas", en VV. AA., *El legado de los judíos al Occidente europeo. De los reinos hispánicos a la monarquía española*. Pamplona: Gobierno de Navarra, pp. 135-142.
- MORIGGI, M. (2006), "Le prescrizioni alimentari ebraiche", en RUGGIERI, G. (ed.), *Io sono l'altro degli altri. L'ebraismo e il destino dell'Occidente*. Florencia: Giunti, pp. 27-35.
- MOSTERÍN, J. (2007), *Los judíos*. Madrid: Alianza.
- MOTIS, M. Á. (1993), "Aproximación a un conflicto jurisdiccional a propósito del edicto de expulsión: Inquisición versus corona", en VV. AA., *La expulsión de los judíos de España*. Toledo: Caja Castilla-La Mancha, pp. 119-147.
- (1984), "Estudio de los objetos litúrgicos de las sinagogas zaragozanas embargados por la Corona en el año 1492", en *Aragón en la Edad Media*, 6. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, pp. 247-262.
- (2004), "La alimentación judía en el Occidente medieval", en FLANDRIN, J.-L. y MONTANARI, M., *Historia de la alimentación*. Gijón: Trea, pp. 421-491.
- (1998), *La aljama judía de Jaca en el siglo XV*. Huesca: Ayuntamiento.
- (2002), "Las comunidades judías en el Aragón medieval", en *Aragón Sefarad. Hebraico Aragonalia. Legado judío en Aragón*. Zaragoza: Diputación de Zaragoza, pp. 23-112.
- DE MOXÓ, S. (1975), "La sociedad política castellana en la época de Alfonso XI", en *Cuadernos de Historia*, 6. Madrid: CSIC, pp. 187-326.
- MUNK, S. (1927), *Mélanges de philosophie juive et arabe*. París: J. Gamber.
- MUÑOZ GARRIDO, D. (2010), "La creación del mundo en el arte medieval: La Sinagoga del Tránsito", en *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 15. Madrid: Universidad Complutense, pp. 125-146.
- MUÑOZ GONZÁLEZ, M^a J. (2009), *Arte musulmán, judío y cristiano en Toledo*. Madrid: CERSA.
- MUÑOZ HERRERA, J. P. (1993), *Imágenes de la melancolía: Toledo (1772-1858)*. Toledo: Ayuntamiento de Toledo.
- MUÑOZ Y ROMERO, T. (1977), *Colección de fueros municipales y cartas pueblas* (facsimil de la obra de 1847). Valladolid: Lex Nova.
- MUÑOZ SOLLA, R. (2013), "Entre el mito y la historia: orígenes y desarrollo de las comunidades judías en la Hispania romana y visigoda", en *El Olivo*, 37. Madrid: Centro de Estudios Judeo-Cristianos, pp. 81-104.
- NARBONA, E. (1624), *Historia de D. Pedro Tenorio, Arzobispo de Toledo*. Toledo: Impreso por Iuan Ruyz de Pereda.
- NARKISS, B. (1992), "Manuscritos iluminados hispanohebreos", en VV. AA. (1992), *La vida judía en Sefarad*. Madrid: Ministerio de Cultura, pp. 169-196.
- (1992), "The heikal, bimah and teivar in sephardi synagogues", en VV. AA, *Jewish Art. Journal of the Center for Jewish Art*, vol 18: *Sepharad*. Jerusalén: The Hebrew University, pp. 30-47.
- NAVARRO, Á. (2002), "Literatura hispanohebreá", en BANGO, I. (com.), *Memoria de Sefarad*. Madrid: SEACEX, pp. 293-308.
- (2001), "Mosé ibn Ezrá: El poema de los dos exilios", en *Sefarad*, 61,2. Madrid: CSIC, pp. 381-393.
- (2000), "¿Qué importancia tuvo la producción literaria de los judíos en al-Andalus y en la España cristiana?", en SÁENZ-BADILLOS, Á. (dir.), *Judíos entre árabes y cristianos*. Córdoba: El Almendro, pp. 53-72.
- (1998), "Tipos sociales en la narrativa hebrea de la España Cristiana", en IZQUIERDO, R. y SÁENZ-BADILLOS, Á., *La sociedad medieval a través de la literatura hispanojudía*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 257-277.
- NETANYAHU, B. (2004), *Don Isaac Abravanel. Estadista y filósofo*. Salamanca: Junta de Castilla y León.
- (1994), *Los marranos españoles según las fuentes hebreas de la época (siglos XIV-XVI)*. Valladolid: Junta de Castilla y León.
- (1999), *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*. Barcelona: Crítica. CSIC. Tengo una buena crítica en la carpeta cosas y restos.
- (2005), *De la anarquía a la Inquisición. Estudio sobre los conversos en España durante la Baja Edad Media*. Madrid: La esfera de los libros.
- NEUMAN, A. (1969), *The Jews in Spain*. Nueva York: Octagon books.
- NEVOT, M. (2012), "Introducción a los hebraísmos en el Diccionario de la Real Academia en su vigésima primera y vigésima segunda ediciones", en AGUD, A. (coord.), *Séptimo centenario de los estudios orientales en Salamanca*. Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 401-410.
- NIETO SORIA, J. M. (1996), "Enrique IV de Castilla y el Pontificado (1454-1474)", en *En la España medieval*, 19. Madrid: Universidad Complutense, pp. 167-238.
- (1988), *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XV)*. Madrid: Eudema.
- (1993), *Iglesia y génesis del estado moderno en Castilla (1369-1480)*. Madrid: Editorial Complutense.
- (1985), "Los judíos como conflicto jurisdiccional entre la monarquía e iglesia en la Castilla de fines del siglo XIII: su casuística", en VV. AA., *Actas del II Congreso Internacional. Encuentro de las tres culturas*. Toledo: Ayuntamiento de Toledo, pp. 243-252.

- (1981-82), "Los judíos de Toledo en sus relaciones financieras con la monarquía y la Iglesia (1252-1312)", en *Sefarad*, 16, 2, pp. 301-319, y *Sefarad*, 17, 1, pp. 79-102. Madrid: CSIC.
- NIKSON, T. (2010), "La Catedral: su Historia Constructiva", en GONZÁLEZ RUIZ (dir.), *La catedral primada de Toledo. Dieciocho siglos de historia*. Burgos: Promecal, pp. 148-161.
- NIRENBERG, D. (2001), *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*. Barcelona: Península.
- (2000), "El concepto de raza en el estudio del antijudaísmo medieval", en *Edad Media: revista de historia*, 3. Valladolid: Universidad de Valladolid, pp. 39-90.
- (1999), "Violencia, memoria y convivencia: los judíos en el medioevo ibérico", en *Memoria y civilización: anuario de historia de la Universidad de Navarra*, 2. Pamplona: Universidad de Navarra, pp. 31-53.
- OLALLA, M. (2002), "El legado cultural de los judíos en España", en CATALÁ, S., MARTÍ, J. M^a Y GARCÍA PARDO, D. (coords.), *Judaísmo, Sefarad, Israel*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 81-98.
- OLIN, M. (2001), *The Nation without Art. Examining Modern Discourses on Jewish Art*. Lincoln: University of Nebraska.
- OLIVA, M. (1969), "Un importante monumento hebraico descubierto en Besalú (Gerona)", separata de las *Actas del Quinto Congreso Internacional de Estudios Pirenaicos* (Jaca-Pamplona, 1966). Zaragoza: Instituto de Estudios Pirenaicos.
- OLIVER, A. (1957), *Táctica de propaganda y motivos literarios en las cartas antiheréticas de Inocencio III*. Roma: Regnum Dei.
- OLSTEIN, DIEGO ADRIÁN (2006), *La era mozárabe. Los mozárabes de Toledo (siglos XII y XIII) en la historiografía, las fuentes y la historia*. Salamanca: Ediciones Universidad.
- ORFALI, M. (1998), "Ecología y estrategias sociales en la jurisprudencia hispanohebraica", en CARRETE, C. y MEYUHAS, A. (eds.), *Creencias y culturas. Cristianos, judíos y musulmanes en la España Medieval*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca. Universidad de Tel Aviv, pp. 181-201.
- (1994), "El judeoconverso hispano: historia de una mentalidad", en BARROS, C. (ed.), *Xudeus e conversos na historia*. Santiago de Compostela: La Editorial de la Historia, vol. I, pp. 117-134.
- (1995), "El significado de Jerusalén y Sion en la tradición judía medieval", en *Anuario de historia de la Iglesia*, 4. Pamplona: Universidad de Navarra, pp. 183-198.
- (1982), *Los conversos en la literatura rabínica. Problemas jurídicos y opiniones legales durante los siglos XII-XVI*. Salamanca. Universidad Pontificia de Salamanca, Universidad de Granada, Federación Sefardí de España.
- (1985), "Los traductores judíos de Toledo: nexo entre oriente y occidente", en VV. AA., *Actas del II Congreso Internacional. Encuentro de las tres culturas*. Toledo: Ayuntamiento de Toledo, pp. 253-260.
- (1998), *Talmud y Cristianismo. Historia y causas de un conflicto*. Barcelona: Riopiedras.
- ORLANDIS, J. (1999), *Época visigoda (409-711)* (de la colección *Historia de España*, 4). Madrid: Gredos.
- ORTEGA LÓPEZ, Á. y SÁINZ RIPA, E. (2004), *Documentación Calagurritana del siglo XV*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- ORTEGO, P. (2012), "Las riquezas de la Iglesia al servicio del poder monárquico: los empréstitos eclesiásticos en la Castilla del siglo XV", en *En la España medieval*, 35. Madrid: Universidad Complutense, pp. 145-176.
- PACHECO JIMÉNEZ, C. (1999-2000), "La comunidad judía de Talavera de la Reina en el siglo XV", en *Cuaderna*. Revista de estudios humanísticos de Talavera y su antigua tierra, 7-8. Talavera: Colectivo Arrabal, pp. 71-108.
- PALAZUELOS, LÓPEZ DE AYALA-ÁLVAREZ, J., VIZCONDE DE (1984). *Toledo. Guía artística-práctica* (ed. facsímil de la obra de 1890). Toledo: Zocodover.
- PALOMARES SÁNCHEZ, B. (2009), *Antigua Sinagoga de Santa María La Blanca: teoría y práctica de la restauración*. Córdoba: El Almendro.
- PALOMERO, S. (1998), "Apuntes historiográficos sobre la sinagoga del Tránsito. Toledo", en LÓPEZ ÁLVAREZ, A. M^a e IZQUIERDO, R. (coords.), *El legado material hispanojudío*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 143-180.
- (2002), "El Judaísmo como modo de vida", en CATALÁ, S., MARTÍ, J. M^a Y GARCÍA PARDO, D. (coords.), *Judaísmo, Sefarad, Israel*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 35-50.
- (2003), "El museo Sefardí como transmisor del patrimonio hispanojudío", en LÓPEZ, A. M^a y IZQUIERDO, R. (coords.), *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 421-458.
- (2007), *Historia de la Sinagoga de Samuel Ha Leví y del Museo Sefardí de Toledo*. Madrid: Ministerio de Cultura.
- PANOFKY, E. (1977), *Idea. Contribución a la historia de la teoría del arte*. Madrid: Cátedra.
- PARCERISA, F. J. y QUADRADO, J. M. (1981), *Recuerdos y bellezas de España. Castilla la Nueva. Toledo* (ed. facsímil de la obra de 1853). Toledo: Zocodover.
- PARELLO, V. (1999), *Les judeo-convers. Tolède XVe-XVIe siècles. De l'exclusion a l'intégration*. París: L'Harmattan.
- PARRO, S. R. (1978), *Toledo en la mano* (ed. facsímil de la publicación de 1857). Toledo: IPIET.

- PASSINI, J. e IZQUIERDO, R. (coords.) (2011), *La ciudad medieval: de la casa principal al palacio urbano*. Toledo: Junta de Castilla-La Mancha.
- PASSINI, J. (2006), "Algunos aspectos del espacio doméstico medieval en la ciudad de Toledo", en *El espacio urbano en la Europa medieval*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 245-272.
- (2014), "Aports récents à la juiverie de Tolède: les quartiers de Arriasa et de l'Alacava", en CASTAÑO, J. (ed.), *¿Una Sefarad inventada? Los problemas de interpretación de los restos materiales de los judíos en España*. Córdoba: El Almendro, pp. 287-298.
- (2008), "El barrio de Arriasa y tres elementos de la aljama judía de Toledo en el siglo XV: la carnicería, la sinagoga vieja y el castillo viejo", en *Sefarad*, 68, 1. Madrid: CSIC, pp. 37-53.
- (2004), "El urbanismo de Toledo entre 1478 y 1504: el convento de San Juan de los Reyes y la judería", en *Toletum*, 50. Toledo: Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, pp. 11-24.
- (2007), "Essai sur la limite nord de la juiverie de Tolède", en ÁLVAREZ CHILLIDA, G. e IZQUIERDO, R. (coords.), *El antisemitismo en España*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 237-244.
- (coord.) (2001), *La ciudad medieval: de la casa al tejido urbano*. Cuenca: Ediciones de la UCLM.
- (2011), *La Judería de Toledo*. Toledo: Ediciones del Sofer.
- (2006), "La sinagoga del barrio de Caleros", en *Sefarad*, 66, 1. Madrid: CSIC, pp. 141-157.
- (2004), "La sinagoga del Sofer en Toledo", en *Sefarad*, 64, 1. Madrid: CSIC, pp. 141-157.
- (1998), "La juiverie de Tolède: bains et impasses du quartier de Hamanzeit", en LÓPEZ ÁLVAREZ, A. M^a e IZQUIERDO, R. (coords.), *El legado material hispanojudío*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 301-326.
- (2002), "Le bain de Zeit à Tolède (Espagne)", en POLONOVSKI, M., *Le patrimoine juif européen*. París-Louven: Peeters, pp. 237-243.
- (2003), "Les caves de plan carré à coupole octogonale dans la juiverie de Tolède", en LÓPEZ, A. M^a y IZQUIERDO, R. (coord.), *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 397-419.
- (2014), "Reconstrucción de la judería de Toledo", en IZQUIERDO, R. y PASSINI, J. (coords.), *La judería de Toledo: un tiempo y un espacio por rehabilitar*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 37-50.
- PASTOR DE TOGNERI, R. (1973), *Conflictos sociales y estancamiento económico en la España medieval*. Barcelona: Ariel.
- (1975), *Del islam al cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales. Toledo, siglos XI-XIII*. Barcelona: Península.
- PAVÓN MALDONADO, B. (1988), *Arte toledano: islámico y mudéjar*. Madrid: instituto hispano-árabe de cultura.
- (1996), "Aproximación a la data del salón mudéjar de la Casa de Mesa en Toledo", en *Toletum*, 33. Toledo: Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, pp. 83-104.
- (1990), *El arte hispano-musulmán en su decoración floral*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.
- (1989), *El arte hispano-musulmán en su decoración geométrica. Una teoría para un estilo*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.
- PAZ, R. y VIÑAS, C. (1963), *Relación de los pueblos de España ordenados por Felipe II*, tomo III. Madrid: CSIC.
- PEDRAZA JIMÉNEZ, F. B. (1999), "La judía de Toledo: génesis y cristalización de un mito literario", en BOTELLA, J. y FERNÁNDEZ DE MOLINA, A. (coords.), *Marañón en Toledo (Sobre Elogio y nostalgia de Toledo)*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 19-37.
- PEDRAZA RUIZ, E. (1985), *Catálogo Archivo Secreto*. Toledo: Ayuntamiento de Toledo.
- PEDROSA, J. M. (2007), "El antisemitismo en la cultura popular española", en ÁLVAREZ CHILLIDA, G. e IZQUIERDO, R. (coords.), *El antisemitismo en España*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 31-55.
- PELÁEZ, J. (1987), *De Abraham a Maimónides, I: Los orígenes del pueblo hebreo*. Córdoba: El Almendro.
- (1988), *La sinagoga*. Córdoba: El Almendro.
- DE LA PEÑA BARROSO, E. (2011), "Higiene y salud en la Castilla medieval: el caso de la peste", en MORENO KOCH, Y. e IZQUIERDO, R. (coords.), *De cuerpos y almas en el judaísmo hispanomedieval: entre la ciencia médica y la magia sanadora*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 111-123.
- (2012), "La institución monárquica castellana en la cronística hispano-hebrea bajomedieval", en AGUD, A. (coord.), *Séptimo centenario de los estudios orientales en Salamanca*. Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 353-360.
- (2008), *Los judíos de Medina del Campo a finales del siglo XV*. Valladolid: Fundación Museo de las Ferias.
- PEÑA JURADO, A. (2003), "Materiales de un posible edificio de época adrianea reutilizados en la mezquita aljama de Córdoba", en *Rómula*, 2. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, pp. 197-214.
- PEREA, Ó. (2008), "Minorías en la España de los Trastámara (II): judíos y conversos", en *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 10, pp. 293-352, 10. Berkeley: University of California, pp. 293-325.
- PEREDA, F. (2002), "El debate sobre la imagen en la España del siglo XV: judíos, cristianos y conversos", en *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 14. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, pp. 59-79.
- (2007), *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*. Madrid: Marcial Pons.
- PÉRÈS, H. (1953), *La poésie andalouse en arabe classique au Xle siècle: ses aspects généraux et sa valeur documentaire*. París: Adrien-Maisonneuve.

- PÉREZ, I. (2014), "Tres documentos del siglo XV procedentes de Castilla", en *Iberia Judaica*, 6. Alcobendas: Aben Ezra Ediciones, pp. 181-204.
- PÉREZ, J. (2002), *Crónica de la Inquisición en España*. Barcelona: Martínez Roca.
- (1999), *Historia de España*. Barcelona: Crítica.
- (2013), *Historia de una tragedia. La expulsión de los judíos de España*. Barcelona: Austral.
- (2007), *Isabel la Católica. ¿Un modelo de cristiandad?* Granada: Almed.
- (2011), "La tolerancia. Evolución de un concepto", en AMRAN, R. (coord.), *Violence et identité religieuse dans l'Espagne du XVe au XVIIe siècles*. París: Indigo, pp. 41-49.
- (2005), *Los judíos en España*. Madrid: Marcial Pons.
- PÉREZ BÁYER, F. (1752), *De Toletano Hebraeorum Templo*. Manuscrito en latín. Toledo.
- PÉREZ BUSTAMANTE, R. (1997), *Historia del Derecho Español. Las Fuentes del Derecho*. Madrid: Dykinson.
- PÉREZ CASTAÑERA, D. M^a (2013), *Enemigos seculares. Guerra y treguas entre Castilla y Granada (c. 1246- c. 1481)*. Madrid: Sílex.
- PÉREZ CASTRO, F. (1989), *Poesía secular hispano-hebrea*. Madrid: CSIC.
- PÉREZ HERRERO, E. (1978), "Apuntes para el estudio de las necrópolis judías de época medieval o ensayo de tipología sepulcral", en *Sefarad*, 38, 2. Madrid: CSIC, pp. 333-355.
- PÉREZ HIGUERA, T. (2000), "De la ciudad hispanomusulmana a la ciudad mudéjar: el ejemplo de Toledo", en *Le città medievali dell'Italia meridionale e insulare*. Roma: Kappa, pp. 18-25.
- (2006), "Palacios mudéjares castellanos: los modelos islámicos y su interpretación", en LACARRA, M^a DEL C., *Arte mudéjar en Aragón, León, Castilla, Extremadura y Andalucía*. Zaragoza: Institución "Fernando el Católico", pp. 183-206.
- (1984), *Paseos por el Toledo del siglo XIII*. Madrid: Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes y Archivos.
- PETERS, F. E. (2007), *Los hijos de Abraham. Judaísmo. Cristianismo. Islam*. Barcelona: Laetters.
- PINILLA MELGUIZO, R. (2004), "Procesos sobre judíos en Córdoba recogidos por Ibn Sahl (s. XI)", en VILLAR, A. y CASTRO, M^a DEL R. (eds.), *El patrimonio hebreo en la España medieval*. Córdoba: Universidad de Córdoba, pp. 53-56.
- PIÑERO, A. (1992), "La presencia de los judíos en Hispania antes del s. X", en PELÁEZ DEL ROSAL, J. (ed.), *De Abraham a Maimónides, III: Los judíos en Córdoba*. Córdoba: El Almendro, pp. 13-30.
- PIQUERAS, J. (2004), "Los judíos y el vino en España. Siglos XI-XV. Una geografía histórica", en *Cuadernos de Geografía*, 75. Valencia: Universitat de Valencia, pp. 17-41.
- DE PISA, F. (1974) *Descripción de la Imperial Ciudad de Toledo, i Historia de sus antigüedades, i grandeza, i cosas memorables; los Reyes que la an señoreado, o gobernado, i sus Arçobispos más celebrados. Primera Parte repartida en cinco libros. Con la historia de Sancta Leocadia*. (ed. facsímil de Pedro Rodríguez de la obra de 1605). Toledo: IPIET.
- POLIAKOV, L. (1986), *Historia del antisemitismo. De Cristo a los judíos de las cortes*. Barcelona: Muchnik editores.
- POLONOVSKI, M. (ed.) (2002), *Le patrimoine juif européen*. París-Louven: Peeters.
- PONZ, A. (1787), *Viage de España, en que se da noticia de las cosas mas apreciables, y dignas de saberse, que hay en ella*, tomo I. Madrid: Viuda de Ibarra, Hijos y Compañía.
- PORRAS, P. A. (2003), "Los reinos occidentales", en VV. AA., *La época medieval: administración y gobierno*. Madrid: Istmo.
- PORRES MARTÍN-CLETO, J., DEL CERRO, R. y ISABEL, J. L. (1992), *Panorámica de Toledo de Arroyo Palomeque*. Toledo: IPIET.
- PORRES MARTÍN CLETO, J., GOITIA, M. y PEDRAZA, E. (1979), "Comunicación de propuesta sobre rotulación de las calles de la ciudad", en *Toletum*, 9. Toledo: Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, pp. 83-90.
- PORRES MARTÍN-CLETO, J. (1983), "Algunas precisiones sobre las juderías toledanas", en *Anales Toledanos*, 16. Toledo: Diputación, pp. 37-62.
- (1994), "Consideraciones sobre la expulsión de los judíos", en *Toletum*, 31. Toledo: Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, pp. 71-76.
- (2002), *Historia de las calles de Toledo*. Toledo: Bremen.
- (2004), *Historia de Tulaytula*. Toledo: Ledoira.
- (1991), "La ciudad de Toledo a mediados del siglo XV", en *Anales Toledanos*, 18. Toledo: Diputación, 33-54.
- (1993), *Los Anales Toledanos I y II*. Toledo: IPIET.
- (1972), "Los barrios judíos de Toledo", en VV. AA., *Simposio Toledo judaico*. Toledo: Publicaciones del Centro Universitario de Toledo, pp. 43-73.
- (1991), "Los visigodos y el III Concilio de Toledo", en *Toletum*, 24. Toledo: Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, pp. 155-169.

- (1996), "Reflexiones sobre las *tres culturas*", en *Toletum*, 33. Toledo: Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, pp. 27-35.
- POUTRIN, I. (2008-2010), "Los derechos de los vencidos: las capitulaciones de Granada (1491)", en *Sharq al-Andalus*, 19. Teruel, Alicante: Centro de Estudios Mudéjares, pp. 11-34.
- PRATS, A. (2010), *La disputa de Shelomoh ben Re'uben Bonafed con la aljama de Zaragoza*. Granada: EUG.
- DE LA PUENTE, C. (2010), "Mano de obra esclava en Al-Andalus", en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 23. Madrid: UNED, pp. 135-147.
- PUIG MONTADA, J. (1998), *Averroes, juez, médico y filósofo andalusí*. Sevilla: Junta de Andalucía.
- PUJANTE, A. (2005), "La sinagoga del castillo de Lorca (Murcia)", en *Verdolay: revista del Museo de Arqueología de Murcia*, 9. Murcia: Museo de Murcia, pp. 293-320.
- PULIDO FERNÁNDEZ, Á. (1993), *Espanoles sin patria y la raza sefardí*. Granada: Universidad de Granada. Original de 1905.
- PULIDO SERRANO, J. I. (2003), *Los conversos en España y Portugal*. Madrid: Arco Libros.
- RÁBADE, M^a. P. (2004), "Cristianos nuevos", en *Medievalismo*, 13-14. Murcia: Universidad de Murcia, pp. 275-292.
- (2006), "Judeoconversos y monarquía: un problema de opinión pública", en NIETO SORIA, J. M. (coord.), *La monarquía como conflicto en la Corona castellano-leonesa (c. 1230-1504)*. Madrid: Sílex, pp. 299-358.
- (2014), "La élite judeoconversa de la Corte de los Reyes Católicos y el negocio fiscal", en *En la España Medieval*, 37. Madrid: UCM, pp. 205-222.
- (1999), "La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV", en *En la España Medieval*, 22. Madrid: UCM, pp. 369-393.
- (2013), "La vida ante la inquisición: biografía y procesos inquisitoriales en ghCastilla a fines del medievo", en *Erebea: Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 3. Huelva: Universidad de Huelva, pp. 117-134.
- (2003), "Práctica religiosa y conflicto en la Castilla del siglo XV", en VV. AA., *L'enseignement religieux dan la Couronne de Castille. Incidences spirituelles et sociales (XIIIe-XVe siècle)*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 73-85.
- (2005), "Ser judeoconverso en la corona de Castilla en torno a 1492", en *Kalakorikos*, 10. Calahorra: Amigos de la Historia de Calahorra, pp. 37-56.
- DE LA RADA, J. DE D. (1900), "La sinagoga mayor de Toledo", en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 37, 6. Madrid: Real Academia de la Historia, pp. 485-487.
- RADES Y ANDRADA, F. (1572), *Chronica de las tres Ordenes y Cauallerias de Santiago, Calatraua y Alcantara en el que se trata de su origen y sucesso, y notables hechos en armas de las Maestres y Caualleros de ellas y de muchos Señores de Título y otros Nobles que descenden de los Maestres y de muchos otros Linages de España*. Toledo: En casa de Juan de Ayala.
- RALLO GRUSS, C. y CARRASON, A. (1991), "Restauración de la sala de oración de la Sinagoga del Tránsito", en VV. AA., *VIII Congrés de conservació de béns culturals. Ponències i Comunicacions*. Valencia: Generalitat Valenciana., pp. 649-655.
- RALLO GRUSS, C. y RUIZ SOUZA, J. C. (2000), "El palacio de Ruy López Dávalos y sus bocetos inéditos en la sinagoga del Tránsito: estudio de sus yaserías en el contexto artístico de 1361", en *Al-Qantara. Revista de estudios árabes*, vol. 21. Madrid: CSIC, pp. 143-154.
- RALLO GRUSS, C. (1989), "Restauración de las yaserías de la sala de mujeres de la sinagoga de El Tránsito (Toledo)", en *Sefarad*, 49,2. Madrid: CSIC, pp. 397-408.
- RAY, J. (2009), "Images of the Jewish community in medieval Iberia", en *Journal of Medieval Iberian Studies*, vol. 1, 2. Abigdom: Routledge, pp. 195-211.
- (2009), *La frontera sefardí*. Madrid: Alianza Editorial.
- REDONDO JARILLO, M^a C. (2010), "Delincuencia civil y criminal en las comunidades judías entre el Duero y el Tajo a fines de la Edad Media. Primera parte: Estudio. Segunda parte: Documentos", en *Clío & Crimen*, 7. Durango: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango, pp. 244-436.
- REILLY, B. F. (1992), *Cristianos y musulmanes. 1031-1157* (de la colección Historia de España, dirigida por Josep Fontana y Gonzalo Pontón, tomo VI) Barcelona: Crítica.
- REKLAITYTE, I. (2012), *Vivir en una ciudad de al-Ándalus. Hidráulica, saneamiento y condiciones de vida*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, Dpto. Ciencias de la Antigüedad, Grupo de Investigación de excelencia Urbs.
- REMIE, O. (ed.) (2012), *Medieval Iberia. Readings form Christian, Muslim, and Jewish sources*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- REY, A. (ed.) (1952), *Castigos e documentos para bien vivir ordenados por el rey don Sancho IV*. Indiana: Indiana University.

- REYES, F. (1998), "El espacio privado: una casa en la judería de Alcalá de Henares", en LÓPEZ ÁLVAREZ, A. M^a e IZQUIERDO, R. (coords.), *El legado material hispanojudío*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 181-208.
- RICH, A. (1999), *La comunitat jueva de Barcelona entre 1348 i 1391 a través de la documentació notarial*. Barcelona: Fundació Noguera.
- RICO SÁEZ-BRAVO, R. (2004), "La judería de Toledo y su esplendor cultural durante los siglos XII-XIII, en VILLAR, A. y CASTRO, M^a DEL R. (eds.), *El patrimonio hebreo en la España medieval*. Córdoba: Universidad de Córdoba, pp. 257-274.
- RIERA SANS, JAUME (1998), "Acopio y destrucción del patrimonio hispanojudío", en LÓPEZ ÁLVAREZ, A. M^a e IZQUIERDO, R. (coords.), *El legado material hispanojudío*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 93-114.
- (2006), *Els poders públics i les sinagogues. Segles XIII-XV*. Girona: Patronat Call de Girona.
- RIERA VIDAL, P. (1970), *Los judíos de Toledo y sus sinagogas*. San Sebastián: Manipel.
- RÍOS DE LA LLAVE, R. (2012), "Mujeres conversas e identidad en la Castilla medieval (1449-1534): del orgullo por el linaje judío al disimulo de los orígenes", en *Anuario de Estudios Medievales*, 42, 2. Madrid: CSIC, pp. 823-836.
- ROCA, C. (2001), *El crepúsculo del reino visigodo de Toledo*. Toledo: Diputación.
- RODRÍGUEZ BARRAL, P. (2007), "Contra caecitatem iudeorum: el tópico de la ceguera de los judíos en la plástica medieval hispana", en *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 12. Madrid: Universidad Complutense, pp. 181-209.
- (2008), *La imagen del judío en la España medieval. El conflicto entre cristianismo y judaísmo en las artes visuales góticas*. Editoriales universitarias de Bellaterra, Barcelona, Girona, Lleida y Tarragona.
- RODRÍGUEZ DE CASTRO, J. (1781), *Biblioteca española. Tomo primero, que contiene la noticia de los escritores rabinos españoles desde la época conocida de su literatura hasta el presente*. Madrid: En la Imprenta Real de la Gazeta.
- RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J. (1969), *La judería de la ciudad de León*. León: Centro de estudios e investigación San Isidoro.
- RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS, J. (ed.) (1981), *Poesía crítica y satírica del siglo XV*. Madrid: Castalia.
- ROITMAN, G. (2008), "Un estudio lexicológico de aljama, judería y sinagoga", en *Boletín de la Real Academia Española*, 88, 298. Madrid: Real Academia Española, pp. 369-385.
- ROMANO, D. (1979), "Aljama frente a judería, call y sus sinónimos", en *Sefarad*, 39, 2. Madrid: CSIC, pp. 347-354.
- (1975), *Antología del Talmud*. Barcelona: Planeta.
- (1991), *De historia judía hispánica*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- (1991), "Judíos hispánicos y mundo rural", en *Sefarad*, 51, 2. Madrid: CSIC, pp. 353-367.
- (1996), "Los hispanojudíos en la traducción y redacción de las obras científicas alfonsíes", en VV. AA., *La Escuela de Traductores de Toledo*. Toledo: Diputación, pp. 35-50.
- (1985), "Marco jurídico de la minoría judía de la corona de Castilla de 1214 a 1350", en VV. AA., *Actas del II Congreso Internacional. Encuentro de las tres culturas*. Toledo: Ayuntamiento de Toledo, pp. 261-291.
- (1988), *Per a una historia de la Girona jueva*. Girona: Ajuntament de Girona.
- ROMERO Y BARROS, R. (1884), "La sinagoga de Córdoba, hoy ermita dedicada al culto bajo la advocación de San Crispín", en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 5, 4. Madrid: Real Academia de la Historia, pp. 234-264.
- ROMERO CASTELLÓ, E. y MACÍAS, U. (2005), *Los judíos de Europa*. Madrid: Alianza.
- ROMERO CASTELLÓ, E. (1998), "Arte ceremonial judío", en LÓPEZ ÁLVAREZ, A. M^a e IZQUIERDO, R. (coords.), *El legado material hispanojudío*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 115-131.
- (2010), "El olor del sábado: la adafina, del Arcipreste de Hita a las versiones *light*", en IZQUIERDO, R. y MACÍAS, U., *La mesa puesta: leyes, costumbres y recetas judías*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 215-240.
- (ed.) (2009), *Judaísmo Hispano. Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*. Madrid: CSIC.
- ROMERO RABADÁN, A. (coord.) (2006), *Baños árabes en Toledo*. Toledo: Consorcio.
- ROMEY, P. (2011), "Sefarad, ¿la 'patria' de los sefardíes?". *Sefarad*, 71, 1, Madrid: CSIC, pp. 95-130. *Muy buena info sobre el sentimiento de patria sefardí*.
- ROSEN, T. (1998), "Representación de mujeres en la poesía hispano-hebreá", en IZQUIERDO, R. y SÁENZ-BADILLOS, Á., *La sociedad medieval a través de la literatura hispanojudía*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 123-138.
- ROSSER-OWEN, M. (2010), *Arte islámico de España*. Madrid: Turner.
- ROTH, C. (1965), "La época europea", en VV. AA., *Grandes épocas e ideas del pueblo judío, vol. V*. Buenos Aires: Paidós.
- (1948), "Las inscripciones históricas en la Sinagoga del Tránsito de Toledo", en *Sefarad*, 8, 1. Madrid: CSIC, pp. 3-22.
- (1979), *Los judíos secretos. Historia de los marranos*. Madrid: Altalena.
- (1947), "An historical introduction. The Art of European Synagogues", en LOUKOMSKI, G., *Jewish Art in European Synagogues (From the Middle Ages to the 18 Century)*. Londres: Hutchinson, pp. 17-26.

- ROTH, N. (2000), "Coexistencia y confrontación de judíos y cristianos españoles", en SÁENZ-BADILLOS (dir.), *Judíos entre árabes y cristianos*. Córdoba: El Almendro, pp. 87-110.
- RUBIO DOMENE, R. (2010), *Yeserías de la Alhambra. Historia, técnica y conservación*. Granada: Universidad de Granada.
- RUBIO GARCÍA, L. (1992), *Los Judíos de Murcia en la Baja Edad Media (1350-1500)*. Murcia: Universidad de Murcia.
- RUCQUOI, A. (1993), *Histoire médiévale de la Péninsule ibérique*. París: Seuil.
- (1979), "La ecología, ¿un problema medieval?", en *Tiempo de Historia*, 54. Salamanca: Ediciones Pléyades, pp. 54-65.
- (1994), "Lo judío en la cultura universitaria a mediados del siglo XV", en BARROS, C. (ed.), *Xudeus e conversos na historia*. Santiago de Compostela: La Editorial de la Historia, vol. I, pp. 227-245.
- RUIZ, JUAN, ARCIPRESTE DE HITA (2009), *Libro del Arcipreste (Libro de buen amor)*, (ed. crítica de Anthony N. Zahareas y Óscar Pereira). Madrid: Akal. Siglo XIV.
- RUIZ, TEÓFILO F. (2007), *Las crisis medievales (1300-1474)*. Barcelona: Crítica.
- RUIZ CARMONA, S. (2002), *Los caminos medievales de la provincia de Toledo. Análisis arqueológico e interpretación histórica*. Madrid: Archiviana.
- RUIZ CASTELLANOS, A. (2014), *Hidalgos y conversos en la Mancha cervantina (siglos XV-XVI)*. Toledo: Diputación.
- RUIZ-GÁLVEZ, E. (2014), "La Fortaleza de la fe: en torno al principio de fe, en sus implicaciones sociales y devocionales (Castilla, siglos XIII-XV)", en BECEIRO, I. (dir.), *Poder, piedad y devoción. Castilla y su entorno. Siglos XII-XV*. Madrid: Sílex, pp. 261-317.
- RUIZ GÓMEZ, F. (1993), "Aljamas y concejos en el Reino de Castilla durante la Edad Media", en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 6. Madrid: UNED, pp. 57-78.
- (1994), "Juderías y Aljamas en el mundo rural de la Castilla medieval", en BARROS, C. (ed.), *Xudeus e conversos na historia*. Santiago de Compostela: La Editorial de la Historia, vol. II, pp. 111-152.
- (2005), "La convivencia en el marco vecinal: el régimen apartado de las juderías castellanas en el siglo XV", en MORENO KOCK, Y. e IZQUIERDO, R. (coords.), *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos. Afinidad y distanciamiento*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 247-288.
- (1987), "Usura judía y préstamo eclesiástico. Contribución al estudio de los orígenes del censo al quitar en Castilla", en VV. AA., *Encuentros en Sefarad*. Ciudad Real: Instituto de Estudios Manchegos, pp. 71-102.
- RUIZ SOUZA, J. C. (2007), "Al-Andalus y Cultura Visual. Santa María la Real de las Huelgas y Santa Clara de Tordesillas: Dos hitos en la asimilación de al-Andalus en la reinteriorización de la Corona de Castilla", en VALDÉS, M. (ed.), *El legado de Al-Andalus. El arte andalusí en los reinos de León y Castilla durante la Edad Media*. Valladolid: Fundación del Patrimonio Histórico de Castilla y León, pp. 205-242.
- (2012), "Castilla y la libertad de las artes en el siglo XV. La aceptación de la herencia de Al-Andalus: de la realidad material a los fundamentos teóricos", en *Anales de Historia del Arte*, 22. Madrid: Universidad Complutense, pp. 123-161.
- (2014), "Fronteras artísticas del reinado de Alfonso X: pasado, presente y futuro del proyecto integrador del Rey Sabio", en GONZÁLEZ FERRÍN, E. (coord.), *Encrucijada de culturas: Alfonso X y su tiempo*. Sevilla: Fundación Tres Culturas, pp. 299-328.
- (2013), "Los espacios palatinos del rey en las cortes de Castilla y Granada. Los mensajes más allá de las formas", en *Anales de Historia del Arte*, 23. Madrid: Universidad Complutense, pp. 305-331.
- (2002), "Sinagogas sefardíes monumentales en el contexto de la arquitectura medieval hispana", en BANGO, I. (com.), *Memoria de Sefarad*. Madrid: SEACEX, pp. 225-240.
- (2009), "Toledo entre Europa y al-Andalus en el siglo XIII. Revolución, tradición y asimilación de las formas artísticas en la Corona de Castilla", en *Journal of Medieval Iberian Studies*, vol. I, 2. Abingdon: Routledge, pp. 233-271.
- RUIZ TABOADA, A. (2012), *Arquitectura residencial y religiosa: Toledo (siglos X a XVIII)*. Madrid: La Ergástula.
- (2014), "La gestión de los cementerios históricos: La muerte como disputa", en *Complutum*, 25, 1. Madrid: Universidad Complutense, pp. 203-215.
- (2009), "La necrópolis medieval del cerro de la Horca", en *Sefarad*, 69. Madrid: CSIC, pp. 25-41.
- (2013), *La vida futura es para los devotos. La muerte en el Toledo medieval*. Madrid: La Ergástula.
- (2006), "Nuevo hallazgo de un fragmento documental hebreo en Toledo", en VV. AA., *Herencia recibida 06*. Toledo: Centro de Conservación y Restauración de Castilla- La Mancha, pp. 98-103.
- RUNCIMAN, S. (2008), *Historia de las Cruzadas*. Madrid: Alianza Editorial. Original de 1954.
- SABAN, M. J. (2008), *Rambam. El genio de Maimónides. Una interpretación moderna de la Guía de los Perplejos y un estudio sobre las controversias internas dentro del judaísmo*. Buenos Aires.
- SABAR, S. (1992), "Sephardi elements in North African hebrew manuscript decoration", en VV. AA, *Jewish Art. Journal of the Center for Jewish Art*, vol 18: *Sepharad*. Jerusalén: The Hebrew University, pp. 169-191.
- SABATÉ, F. (2014), "La Sefarad cautiva y reinventada, o los retos de la arqueología y la divulgación del patrimonio cultural", en CASTAÑO, J. (ed.), *¿Una Sefarad inventada? Los problemas de interpretación de los restos materiales de los judíos en España*. Córdoba: El Almendro, pp. 29-67.

- SACHAR, H. M. (1995), *Adiós España. Historia de los sefardíes*. Barcelona: Thassàlia.
- SADAN, J. (2002), "Un intellectuel juif au confluent de deux cultures. Yehuda al-Harizi et sa biographie arabe", en VV. AA., *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 105-151.
- SÁENZ-BADILLOS, Á. y TARGARONA, J. (1988), *Diccionario de autores judíos (Sefarad. Siglos X-XV)*. Córdoba: El Almendro.
- SÁENZ-BADILLOS, Á. y TARGARONA, J. (1996), *Los judíos de Sefarad ante la Biblia. La interpretación de la Biblia en el Medioevo*. Córdoba: El Almendro.
- SÁENZ-BADILLOS, Á. y TARGARONA, J. (2003), *Poesía hebrea en al-Andalus*. Granada: Universidad de Granada.
- SÁENZ-BADILLOS, Á. (2000), "Hacia una valoración global de la presencia judía en España", en SÁENZ-BADILLOS (ed.), *Judíos entre árabes y cristianos*. Córdoba: El Almendro, 169-186.
- (1998), "La sociedad de Toledo en el siglo XIII vista por los poetas judíos", en IZQUIERDO, R. y SÁENZ-BADILLOS, Á., *La sociedad medieval a través de la literatura hispanojudía*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 199-238.
- (1996), "Participación de los judíos en las traducciones de Toledo", en VV. AA., *La Escuela de Traductores de Toledo*. Toledo: Diputación, pp. 65-70.
- SÁEZ SÁNCHEZ, E. (1944), "Ordenamiento dado a Toledo por el infante don Fernando de Antequera, tutor de Juan II, en 1411", en *Anuario de Historia del Derecho Español*, 15. Madrid: Ministerio de Justicia, pp. 499-556.
- SALMONE, P. y SIGAL, L. (dirs.) (2011), *L'archéologie du judaïsme en France et en Europe*. París: La Découverte.
- SALVADOR, H. (2006), *La convivencia en la España del siglo XIII. Perspectivas alfonsíes*. Madrid: Polifemo.
- SALVATIERRA, A. (2010), "Yehudah Al-Harizi y la literatura sapiencial hebrea (ss. XII-XIII)", en *MEAH. Sección de hebreo*, 59. Granada: Universidad de Granada, pp. 279-295.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. (1976), *Concilios Provinciales y Sínodos Toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad cristiana del clero y el pueblo*. La Laguna. Universidad de La Laguna.
- SÁNCHEZ PELÁEZ, E. I. (2014), "Restos de los torreones en el solar de la Fábrica de Harinas en la plaza de Barrio Nuevo", en IZQUIERDO, R. y PASSINI, J. (coords.), *La judería de Toledo: un tiempo y un espacio por rehabilitar*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 85-98.
- SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Á. (1994), *La imagen del Rey don Pedro en la literatura del Renacimiento y del Barroco*. Guadalajara: AACHE Ediciones.
- SÁNCHEZ SÁNCHEZ, M. A. (1993), "Predicación y antisemitismo: el caso de san Vicente Ferrer", en VV. AA., *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*. Valladolid: Junta de Castilla y León, vol. III, pp. 195-203.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C. (2005), *España. Un enigma histórico*. Barcelona: Edhasa. Original de 1956.
- (1973), *La España musulmana*. Madrid: Espasa-Calpe.
- SÁNCHEZ-PALENCIA, A. (1985), *Fundaciones del arzobispo Tenorio. La capilla de San Blas en la catedral de Toledo*. Toledo : IPIET.
- SAND, S. (2011), *Comment le peuple juif fut inventé*. París: Fayard.
- SANSY, D. (1994), "Jalons pour une iconographie medieval du Juif", en BARROS, C. (ed.), *Xudeus e conversos na historia*. Santiago de Compostela: La Editorial de la Historia, vol. I, pp. 135-169.
- SANZ VALDIVIESO, R. (1984), "La elegía 'Adat Yesurun sobre las persecuciones de Toledo del año 1391", en *El Olivo*, 20. Madrid: Centro de Estudios Judeo Cristianos, pp. 133-155.
- SAPORTA Y BEJA, E. (1978), *Refranes de los judíos sefardíes*. Barcelona: Ameller.
- SAUERLÄNDER, W. (2009), "Tiempos vacíos, tiempos llenos", en CASTELNUOVO, E. y SERGI, G. (eds.), *Arte e historia en la Edad Media. Tiempos, espacios, instituciones*. Madrid: Akal, pp. 113-154.
- SAUGNIEUX, J. (1982), *Berceo y las culturas del siglo XIII*. Logroño: Diputación.
- DE SAULCY, F. (1858), *Histoire de l'art judaïque. Tirée des textes sacrés et profanes*. París. Didier et Cie.
- SAUNIER, A. (1993), *"Le pauvre malade" dans le cadre hospitalier médiéval*. París: Arguments.
- SCHOLEM, G. (1996), *Las grandes tendencias de la mística judía*. Madrid: Siruela.
- SED-RAJNA, G. (1995), "Défense et illustration de l'art juif", en SED-RAJNA (dir.), *L'art juif*. París: Citadelles et Mazenod, pp. 9-13.

- (1998), "L'art des Juifs de France au Moyen Âge: les manuscrits à peintures", en *Archives Juives*, 31,2. París: Commission française des archives juives, pp. 5-14.
- (dir.) (1995), *L'art juif*. París: Citadelles et Mazenod.
- (1993), "Le rôle de l'Espagne dans la transmission de l'iconographie biblique", en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie VII, Historia del Arte*, 6. Madrid: UNED, pp. 81-96.
- (1995), "Les livres: la communauté racontée", en SED-RAJNA, G. (dir.), *L'art juif*. París: Citadelles et Mazenod, pp. 223-279.
- (1995), "Les peintures murales de Doura-Europos: la Bible en images", en SED-RAJNA, G. (dir.), *L'art juif*. París: Citadelles et Mazenod, pp. 114-128.
- SEGURA GONZÁLEZ, W. (2010), *Inicio de la invasión árabe de España. Fuentes documentales*. Tarifa (Cádiz): Editora Tarifeña.
- SEGURA GRAÍÑO, CRISTINA (2001), "Actividades remuneradas y no remuneradas de las mujeres en la Edad Media cristiana", en VV. AA., *Rentas, producción y consumo en España en la baja Edad Media*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, pp. 109-120.
- (1998), "Mujeres educadas, mujeres instruidas, mujeres cultas, mujeres sabias", en SOTO, J. M^a (coord.), *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*. Madrid: CSIC. Junta de Castilla y León. Diputación de Zamora, vol. I, pp. 901-911.
- SEGURÓ, M. (2008), "Trazos de estética medieval", en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 15. Zaragoza: Sociedad de Filosofía Medieval, pp. 137-148.
- SEMPERE Y GUARINOS, J. (2000), *Historia del lujo y de las leyes suntuarias de España* (ed. de Juan Rico Giménez de la obra de 1788). Valencia: Diputació.
- SHATZMILLER, JOSEPH (1994), *Jews, medicine, and medieval society*. Berkeley: University of California Press.
- (2009), "La bigamie juive dans l'Espagne médiévale", en SABATÉ, F. y DENJEAN, C. (eds.), *Cristianos y judíos en contacto en la Edad Media: polémica, conversión, dinero y convivencia*. Lleida: Milenio, pp. 581-587.
- (1973), *Recherches sur la communauté juive de Manosque au Moyen Âge. 1241-1329*. París : Mouton & Co.
- SHAHAK, I. (2002), *Historia judía, religión judía. El peso de tres mil años*. Madrid: Machado Libros.
- SHAUL, M. (2012), "La sinagoga del Transito en Toledo", en *Aki Yerushalayim. Revista Kulturala Djudeo-Espanyola*, 92. Jerusalén: Sefarad Editores, pp. 7-9.
- SHENKAR, N. (1996), *L'art juif et la Kabbale*. París: Nil.
- SIBON, J. (2013), "Itineraria juifs du XIIe. siècle. La pratique religieuse de l'autre dans les *sifrei massa'ot*", en MARTÍNEZ GÁZQUEZ, J. y TOLAN, J. V. (eds.), *Ritus infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 57-72.
- SIERRA, J. (2005), *Procesos en la Inquisición de Toledo (1575-1610). Manuscrito de Halle*. Madrid: Trotta.
- SIMON, I. (2003), "La gynécologie, l'obstétrique, l'embryologie et la puériculture dans la Bible et le Talmud", en FREUDENTHAL, G. y KOTTEK, S. (eds.), *Mélanges d'histoire de la médecine hébraïque*. Leden. Boston: Brill.
- SIMONET, F. J. (1983), *Historia de los mozárabes de España*. Madrid: Turner. Original de 1897-1903.
- SOBREQUÉS, J. (1992), "Les juifs dans l'Espagne du Moyen âge et leur influence en Europe", en ROSENSTIEL, F. y GIORA, S. (dirs.), *Tolède et Jerusalem. Tentative de symbiose entre les cultures espagnole et judaïque*. Lausanne: L'Age d'Homme, pp. 31-46.
- SOTOMAYOR, M. y FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (coords.) (2005), *El concilio de Elvira y su tiempo*. Granada: Universidad de Granada.
- STAROBINSKI-SAFRAN, E. (2009), "La conception maïmonidienne du refus de l'idolâtrie", en IANCU-AGOU, D. y NICOLAS, É. (eds.), *Des Tibbonides à Maïmonide. Rayonnement des Juifs andalous en pays d'Oc médiéval*. París: Les Éditions du Cerf, pp. 169-189.
- STEMBERGER, G. (2011), *El judaísmo clásico. Cultura e historia del periodo rabínico*. Madrid: Trotta.
- STEINHAUS, F. (1969), *Ebraismo sefardita. Storia degli ebrei di Spagna nel Medio Evo*. Bolonia: Forni.
- STERN, D. (2012), "Una introducción a la historia de la Biblia hebrea en Sefarad", en VV. AA., *Biblias de Sefarad*. Madrid: Biblioteca Nacional, pp. 49-85.
- SUÁREZ BILBAO, F. (2004), "Cristianos contra judíos y conversos", en DE LA IGLESIA, J. I. (coord.), *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 445-482.
- (2000), *El fuero judiego en la España cristiana*. Madrid: Dykinson.
- (2009), *El origen de un estado: Toledo 1480*. Madrid: Sanz y Torres.
- (1995), *Las ciudades castellanas y sus juderías en el siglo XV*. Madrid: Caja de Madrid.
- (1995), "La comunidad judía y los procedimientos judiciales en la Baja Edad Media", en *Cuaderno de Historia del Derecho*, 2. Madrid: Editorial Complutense, pp. 99-132.
- (2011), "Las otras expulsiones de judíos: el caso de Sepúlveda", en AMRAN, R. (coord.), *Violence et identité religieuse dans l'Espagne du XVe au XVIIe siècles*. París: Indigo, pp. 199-227.

- (1997), "Los judíos y las Cruzadas. Las consecuencias y su situación jurídica", en *Medievalismo*, 7. Madrid: Sociedad Española de Estudios Medievales, pp. 121-146.
- (1993), "Los procesos sobre la usura presentados contra la comunidad judía ante el Consejo Real: 1476-1492", en VV. AA., *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*. Valladolid: Junta de Castilla y León, pp. 309-320.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. (1964), *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*. Valladolid: CSIC.
- (1980), *Judíos españoles en la Edad Media*. Madrid: Rialp.
- (2012), *La expulsión de los judíos. Un problema europeo*. Barcelona: Planeta.
- (2003), *Los judíos*. Barcelona: Ariel.
- (1991), *La expulsión de los judíos de España*. Madrid: Mapfre.
- SUCASAS, A. (2002), *Memoria de la Ley. Ensayos sobre pensamiento judío*. Barcelona: Riopiedras.
- SUREDA, J. (dir.) (2004), *Crisol de tres culturas. Lo islámico, lo judío y lo cristiano. Historia del arte español, vol. III*. Barcelona: Planeta.
- SCHAWD, M. (1910), "Inscripciones hebreas de Toledo, I", en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 57, 1-3. Madrid: Real Academia de la Historia, pp. 133-237.
- TAHIRI, A. (2004), "Les juifs du Maghreb et d'al-Andalus: Les premiers siècles lumineux d'une Histoire partagée", en SERFATY, N. S. y TEDGHI, J. (eds.), *Présence juive au Maghreb*. París: Bouchene, pp. 195-201.
- TARGARONA, J. (2007), "Moisés Ben Maimón bajo el poder almohade", en DEL VALLE, C., GARCÍA-JALÓN, S. y MONFERRER J. P. (eds.), *Maimónides y su época*. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, pp. 45-59.
- (2012), *Moisés ben Maimón el sefardí y la cultura de los Judíos en Al-Andalus*. Córdoba: El Almendro.
- TATARKIEWICZ, W. (1990), *Historia de la estética. La estética medieval*. Madrid: Akal.
- TEDESCHI, M. (1992), *Polémica y convivencia de las tres religiones*. Madrid: Mapfre.
- TEJA, R. (2005), "Exterae gentes: relaciones con paganos, judíos y herejes en los cánones de Elvira", en SOTOMAYOR, M. y FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (coords.), *El concilio de Elvira y su tiempo*. Granada: Universidad de Granada, pp. 197-228.
- TÉLLEZ, G. (1978), *La casa y la iglesia en Toledo*. Toledo: Zocodover.
- THIEULIN-PARDO, H. (2011), "Yo pecatriz peque en estas cosas dichas. Péchés de femmes dan les manuels de confession des derniers siècles du Moyen Âge", en *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 34. Lyon: ENS, pp. 235-274.
- THOMA, C. (1992), "Interaction entre la théologie Juive sépharade et la théologie Chrétienne", en ROSENSTIEL, F. y GIORA, S. (dirs.), *Tolède et Jerusalem. Tentative de symbiose entre les cultures espagnole et judaïque*. Lausanne: L'Age d'Homme, pp. 63-74.
- TOAFF, A. (1994), "Ebrei spagnoli e marrani nell'Italia del cinquecento. Caratteristiche di una mentalità", en en BARROS, C. (ed.), *Xudeus e conversos na historia*. Santiago de Compostela: La Editorial de la Historia, vol. I, pp. 195-204.
- (2000), "L'espulsione degli ebrei dalla Sicilia nel 1492", en VV. AA., *Movimientos migratorios y expulsiones en la diáspora occidental. Terceros encuentros judaicos de Tudela*. Pamplona: Universidad Pública de Navarra, pp. 185-198.
- TOLEDANO, H. H. (2010), *The Sephardic legacy. Unique features and achievements*. Chicago: University of Scranton Press.
- TOLAN, J. (2013), "Au-delà des mythes de la coexistence interreligieuse: contacts et frictions quotidiens d'après des sources juridiques de l'Espagne médiévale", en *Cahiers de la Méditerranée*, 86. Niza: Université de Nice, pp. 225-236.
- (2007), *Sarracenos. El islam en la imaginación medieval europea*. Valencia: Universitat de València.
- TORRES BALBÁS, L. (1994), "Arte almohade. Arte nazarí. Arte mudéjar", en VV. AA., *Ars Hispanie*, vol. IV. Madrid: Plus Ultra.
- TORRES FONTES, J. (1960), "Moros, judíos y conversos en la regencia de Don Fernando de Antequera", en *Cuadernos de historia de España*. Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras, pp. 60-97.
- TORROBA, F. (1968), *Historia de los sefarditas*. Buenos Aires: Eudeba.
- TOUATI, CH. (1990), *Prophètes, talmudistes, philosophes*. París: Les Éditions du Cerf.
- (1547), "Tratado sobre el estatuto de la Yglesia de Toledo que excluye a los descendientes de Judios de los beneficios eclesiásticos", extraído del manuscrito del siglo XVIII *Copia de varios códices y monumentos inéditos existentes en los archivos y bibliotecas de la ciudad e Iglesia catedral de Sevilla*, fols. 56-69. Casa de Velázquez
- TREBOLLE, J. (2001), *El judaísmo*. Madrid: Ediciones del Orto.
- TRIGANO, S. (dir.) (1992), *La société juive à travers l'histoire*. París: Fayard.
- (2006), *Le monde sepharade*. París: Seuil.

- UREÑA Y SMENJAUD, R. (2003), *Fuero de Cuenca*. Cuenca: UCLM.
- URRUTIA, T. J. (2012), "Filósofos judíos medievales: entra la razón y la fe", en MIRALLES, L. y MARTÍN CONTRERAS, E. (eds.), *Para entender el judaísmo: sugerencias interdisciplinares*. Granada: EUG, pp. 207-222.
- (2009), "Saber de sabios y saber de profetas: la controversia maimonideana y Sem Tob ibn Falaquera", en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 16. Zaragoza: Sociedad de Filosofía Medieval, pp. 57-68.
- VAJDA, G. (1989), *Sages et penseurs sépharades de Bagdad à Cordoue*. París: les Éditions du Cerf.
- DEL VAL, M^a I. (2012), "La reconstrucción de una nariz amputada en la década de los '70 del siglo XV, en Portugal", en *Cuadernos de Historia de España*, 85-86. Buenos Aires: UBA, pp. 769-781.
- VALDALISO, C. (2011), "La obra cronística de Pedro López de Ayala y la sucesión monárquica en la Corona de Castilla", en *Edad Media. Revista de Historia*, 12. Valladolid: Universidad de Valladolid, pp. 193-211.
- VALDEÓN, J. (ed.) (2004), *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval. De la aceptación al rechazo*. Valladolid: Ámbito.
- (2009), "Don Pedro López de Ayala: el mejor cronista castellano-leonés de la época medieval", en AMRAN, R. (coord.), *Autour de Pedro López de Ayala*. París: Indigo, pp. 165-174.
- (2000), *El chivo expiatorio. Judíos, revueltas y vida cotidiana en la Edad Media*. Valladolid: Ámbito.
- (2007), "El reinado de los Reyes Católicos. Época crucial del antijudaísmo español", en ÁLVAREZ CHILLIDA, G. e IZQUIERDO, R. (coords.), *El antisemitismo en España*. Cuenca: Ediciones de la UCLM, pp. 89-103.
- (2000), *Judíos y conversos en la Castilla medieval*. Valladolid: Ámbito.
- (2004), *Las raíces medievales de Castilla y León*. Valladolid: Ámbito.
- (1983), *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV*. Madrid: Siglo XXI.
- (1968), *Los judíos de Castilla y la revolución trastámara*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- (2002), "Los judíos en la España medieval (siglos VIII-XV)", en BANGO, I. (com.), *Memoria de Sefarad*. Madrid: SEACEX, pp. 43-62.
- (2003), *Pedro I el Cruel y Enrique de Trastámara*. Madrid: Aguilar.
- (2007), *Cristianos, judíos y musulmanes*. Barcelona: Crítica.
- (2001), *Los Trastámaras. El triunfo de una dinastía bastarda*. Madrid: Temas de hoy.
- VALERO TÉVAR, M. Á. (coord.) (2010), *La Vega baja. Investigación, documentación y hallazgos*. Toledo: Toletum Visigodo.
- DEL VALLE, C., GARCÍA-JALÓN, S. y MONFERRER J. P. (eds.) (2007), *Maimónides y su época*. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.
- DEL VALLE, C., ROTH, N. y SCHIPPERS, A. (2011), "Elegías Hebreas sobre las Persecuciones de 1391 en España", en *Iberia Judaica*, 3. Alcobendas: Aben Ezra Ediciones, pp. 77-113.
- DEL VALLE, C. (1989), *Cartas y testamento de Maimónides (1138-1204)*. Córdoba: Cajasur.
- (1993), "El libro hebreo", en ESCOLAR, H. (dir.), *Historia ilustrada del libro español. Los manuscritos*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez, pp. 146-163.
- (1976), *El mundo judío*. Madrid: UNED.
- (1992), Isaac ben Jalfón, de Córdoba. Poemas. Madrid: Aben Ezra Ediciones.
- (ed.) (1998), *La controversia judeocristiana en España (Desde los orígenes hasta el siglo XIII)*. Madrid: CSIC.
- (2010), "La disputa de Tortosa: la antigua versión original hispana de las Actas", en *Iberia Judaica*, 2. Alcobendas: Aben Ezra Ediciones, pp. 203-216.
- (2000), *La inconsistencia de los dogmas cristianos, de Crescas*. Madrid: Aben Ezra Ediciones.
- (1987), "La guerra civil entre D. Pedro el Cruel y Enrique II de Trastámara, en obras hebreas contemporáneas", en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 23. Madrid: Universidad Autónoma, pp. 215-231.
- (dir.) (2010), *La polémica judeo-cristiana en Hispania. The Jewish-Christian Controversy in Hispania*. Alcobendas: Aben Ezra Ediciones.
- (dir.) (2009), *Los judíos de al-Andalus. The Jews in al-Andalus*. Alcobendas: Aben Ezra Ediciones.
- (1998), "Nova et vetera in Grammaticae Hebraicae Historia. La obra gramatical de Jacob ben Eleazar", en *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, 49. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 139-173.
- (ed.) (1992), *Polémica judeo-cristiana. Estudios*. Madrid: Aben Ezra Ediciones.
- (2003), "Sobre la lengua de los judíos en la España visigoda y al-Ándalus", en *Sefarad*, 63, 1. Madrid: CSIC, pp. 183-193.
- VALLVÉ, J. (1999), *Al-andalus: sociedad e instituciones*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- VALVERDE Y ÁLVAREZ, E. (1886), *Guía del viajero en el antiguo reino de Toledo*. Madrid: Imprenta de Fernando Cao y Domingo del Val.
- VV. AA. (1982), *I Congreso Internacional "Encuentro de las tres culturas"*. Toledo: Ayuntamiento.
- VV. AA. (1992), *Arquitecturas de Toledo. Vol. 1: Del romano al gótico*. Toledo: Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha.
- VV. AA. (1992), *Artesonados de Toledo*. Toledo: Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Toledo.
- VV. AA. (2012), *Biblias de Sefarad*. Madrid: Biblioteca Nacional.

- VV. AA. (1992), *Convivencia. Jews, Muslims and Christians in Medieval Spain*. Nueva York: The Jewish Museum.
- VV. AA. (1992), *El romancero viejo* (ed. de Mercedes Díaz Roig). Madrid: Cátedra.
- VV. AA. (1978), *Encyclopaedia Judaica*, vol. XV. Jerusalén: Keterpress Enterprises.
- VV. AA. (1975), *Génie du judaïsme*. París: Berger-Levrault.
- VV. AA. (2007), *Hispania gothorum. San Ildefonso y el reino visigodo de Toledo*. Toledo: Empresa pública "Don Quijote de la Mancha 2005".
- VV. AA. (1997), *Historia de Toledo. De la Prehistoria al Presente*. Toledo: Azacanes.
- VV. AA. (2009), *Historia medieval de la España cristiana*. Madrid: Cátedra.
- VV. AA. (2010), *Homenaje al profesor Eloy Benito Ruano*. Murcia: Universidad de Murcia.
- VV. AA. (1992), *Jewish Art. Journal of the Center for Jewish Art*, vol. 18: *Sepharad*. Jerusalén: The Hebrew University.
- VV. AA. (1992), *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- VV. AA. (2012), *La intervención arqueológica en las necrópolis históricas. Los cementerios judíos*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona.
- VV. AA. (1985), *La peste negra*. Madrid: Grupo 16.
- VV. AA. (1992), *La Sinagoga de Samuel ha-Levi (El Transito), Toledo, España*. Tel Aviv: The Genia Schreiber University Gallery.
- VV. AA. (1992) *La vida judía en Sefarad*. Madrid: Ministerio de Cultura.
- VV. AA. (2004), *Las murallas de Toledo*. Madrid: Fundación Caja Madrid.
- VV. AA. (1990), *Las tres culturas en la corona de Castilla y los sefardíes*. Valladolid: Junta de Castilla y León.
- VV. AA. (2009), *Lorca. Luces de Sefarad*. Murcia: Tres fronteras.
- VV. AA. (1992), *Los judíos*. Vitoria: Besaide.Bilduma.
- VV. AA. (2002), *Los judíos españoles según las fuentes hebreas*. Valencia: Generalitat valenciana.
- VV. AA. (1996), *Luces y sombras de la judería europea (siglos XI-XVII)*. Pamplona: Gobierno de Navarra.
- VV. AA. (1986), *Minorités et marginaux en Espagne et dans le midi de la France*. París: Éditions du CNRS.
- VV. AA. (2012), "O medievo peninsular visto pela historiografia extra-ibérica". Dossier en *Revista Diálogos Mediterrânicos*, 2. Curitiba: NEMED-UFPR.
- VV. AA. (2005), *Revista Española de Filosofía Medieval*, 12. Monográfico dedicado a Maimónides. Zaragoza: Sociedad de Filosofía Medieval.
- VV. AA. (2007), *Regia sedes toletana. La topografía de la ciudad de Toledo en la antigüedad tardía y la alta edad media*. Toledo: Diputación de Toledo.
- VV. AA. (1999), *Regreso a Tulaytula. Guía del Toledo islámico*. Toledo: Junta de Comunidades de Castilla La Mancha.
- VV. AA. (1972), *Simposio Toledo judaico*. Toledo: Publicaciones del Centro Universitario de Toledo.
- VV. AA. (1991), *Tolède et l'expansion urbaine en Espagne (1450-1650)*. Madrid: Casa de Velázquez.
- VV. AA. (2003), *Toledo. La ciudad y el territorio de las tres culturas*. Barcelona: Lunwerg.
- VEGAS, L. (2004), "La ley en el Antiguo Israel", en *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 11. Madrid: Universidad Complutense, pp. 119-141.
- IBN VERGA, S. (1991), *La vara de Yehudah (Sefer Sebet Yehudah)*, (trad. de Cano). Barcelona: Riopiedras. Mediados del siglo XVI.
- VERNET, M. (2012), "El origen del nombre Sefarad: una nueva interpretación", en AGUD, A. (coord.), *Séptimo centenario de los estudios orientales en Salamanca*. Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 175-184.
- VICENS VIVES, J. (1979), *Historia económica de España*. Barcelona: Vicens Vives.

- VIDAL CASTRO, F. (2008), "Los prisioneros de guerra en manos de musulmanes", en FIERRO, M. y GARCÍA FITZ, F. (eds.), *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*. Madrid: CSIC, pp. 485-506.
- VIDAL DOVAL, ROSA (2013), "La matriz medieval de la disidencia en Castilla en el siglo XVI: la herejía judaizante y la controversia sobre los conversos", en GARCÍA PINILLA, I. J. (dir.), *Disidencia religiosa en Castilla la Nueva en el siglo XVI*. Toledo: Almud, pp. 13-28.
- VIGUERA, M^a J. (2006), "Cristianos, judíos y musulmanes en al-Andalus", en ROLDÁN, F. (ed.), *Espiritualidad y convivencia en al-Andalus*. Huelva: Publicaciones de la Universidad de Huelva, pp. 151-167.
- VILLAR GARRIDO, A. y VILLAR GARRIDO, J. (1997), *Viajeros por la historia. Extranjeros en Castilla la Mancha*. Toledo: Junta de Castilla-La Mancha.
- VIÑUALES, G. (2012), "El pogrom de 1391 en la diócesis de Toledo. ¿Legitimidad, identidad y violencia en la Castilla de la baja Edad Media?", en VV. AA., *De las Navas de Tolosa a la Constitución de Cádiz. El Ejército y la guerra en la construcción del Estado*. Valladolid: Asociación Veritas para el Estudio de la Historia, el Derecho y las Instituciones, pp. 93-108.
- (2002), "Los repartimientos del 'servicio y medio servicio' de los judíos de Castilla de 1484, 1485, 1490 y 1491", en *Sefarad*, 62, 1. Madrid: CSIC, pp. 185-206.
- (1998), "Maqueda. Judíos y judaizantes", en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 11. Madrid: UNED, pp. 383-404.
- VLAMINCKX, K. (1985), "La reddition de Tolède (1085) A. D.) selon Ibn Bassam as-Santarini", en *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 16. Lovaina: Departament Oriëntalistiek, pp. 178-196.
- WEXLER, P. (1966), *The Non-Jewish Origins of the Sephardic Jews*, New York: SUNY
- WILLIAMS, R. (2010), *Arrio. Herejía y tradición*. Salamanca: Sígueme.
- YARZA, J. (2003), "Isabel la Católica coleccionista, ¿sensibilidad estética o devoción?", en VALDEÓN, J. (ed.), *Arte y cultura en la época de Isabel la Católica*. Valladolid: Ámbito, pp. 219-248.
- (1982), "El arte de los judíos en España", en *Historia del arte hispánico. Vol. II: La Edad media*. Madrid: Alhambra, pp. 284-291.
- (ed.) (1982), *Fuentes y documentos para la historia del arte. Arte medieval II. Románico y Gótico*. Barcelona: Gustavo Gili.
- YERUSHALMI, Y. H. (1998), *Sefardica. Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes et des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-portugaise*. París: Chandeigne.
- ZAFRANI, H. (1986), *Kabbale vie mystique et magie*. París: Maisonneuve et Larose.
- (1994), *Los Judíos del Occidente Musulmán. Al-Ándalus y el Magreb*. Madrid: Mapfre.
- (1996), "Taqqanot (ordonnances rabbiniques) et Responsa d'Espagne (jusqu'en 1492) et du Maghreb (après 1492)", en VV. AA., *L'assistance dans la résolution des conflits*. Bruselas: De Boeck, vol. 3, pp. 145-165.
- ZAPATERO, M. (2012), "Cabildos catedralicios y municipios tras las rentas de las carnicerías. Litigios y concordias", en *Cuadernos de Historia de España*, 85-86. Buenos Aires: UBA, pp. 783-792.
- ZELSON, L. G. (1926), "Viga mudéjar con inscripción hebrea en Toledo", en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 89, 2. Madrid: Real Academia de la Historia, pp. 318-321.
- ZOZAYA, J. (2007), "La transición del mundo visigodo a la época islámica", en VV. AA. *Hispania gothorum. San Ildefonso y el reino visigodo de Toledo*. Toledo: Empresa pública "Don Quijote de la Mancha 2005", pp. 115-128.

ABSTRACT

Entitled as "The Jewish quarter of Toledo in the Middle Ages: the art in its environment", this PHD thesis presents a comprehensive view of one of the essential religious groups in the genesis of Spain and of a city in which they developed their community projects as nowhere else in the Iberian peninsula, and very few in the world. The main aim of the thesis is not to catalog, but to approach, analyze and clarify, starting from the consulted historiographical sources and following to our own contribution, the artistic legacy of the Toledo Jews in the Middle Ages, focusing on synagogues. And, bearing in mind that art is the endpoint of this work, to understand it is essential to delve into historical aspects such as the relationship between Jews and members of other confessions, the social conditions which affect them, the organization of the *aljama* and the physical configuration of the Toledo Jewish quarter.

Why this thesis? We believe that, in a place like Toledo, with such an exceptional Jewish heritage, still remain to establish links between society, the physical space occupied by the Hebrews and the art they developed there, exceptionally reflected in their religious temples. The issue often receives a superficial treatment, in which widespread errors are mixed with the use of common places anchored in the popular imagination, such as the simplification that elevates to myth the *convivencia* in the "Toledo de las tres culturas". We also understand the lack of a systematic arrangement of the missing synagogues, a clarification about which ones are identified and which are not, and why does it happen in each case. We also consider desirable to develop, from the art reflected in the synagogues, some considerations on the existence of an art itself Jewish, a matter not often touched, or only to establish theories that, in many cases, are denatured by the heavy burden of historiographical tradition.

To achieve our purposes we will add to the bibliographic review, a comprehensive fieldwork, with tours around the Jewish quarter and surroundings, in search of the Hebrews remains, with special attention to the synagogues of Santa María la Blanca and El Tránsito, to their relationship with the social environment and to its artistic features.

With all this we aim to go one step further in the footsteps of some of the researchers who have addressed rigorously this field of study, like Francisco Cantera Burgos, Pilar León Tello, José Luis Lacave and Jean Passini, among others, but using a global point of view, because we believe impossible to understand art if we take it out of context, if

we separate it from the archaeological remains, historical documents and even the geographic, economic and anthropological knowledge we possess. If we analyze each element in isolation, if we compartmentalize the facts in closed and disconnected shelves, the overview that explains the link between physical space and the people who inhabited it is lost.

For our work we have managed sources of the three major denominations, showing different points of view about the same reality. Although Christian and Islamic sources are very important, we will emphasize Jewish literature, as it is where we can better understand the feelings of the community, not only by what it is told, but how it is transmitted. From the basic work of Judaism, the Talmud, to Maimonides, the Jewish intellectual most used in this thesis, through authors such as Ibn Gabirol and Al- Harizi. They have also been a very important source of information the chroniclers (such as Ha- Kohen and Ibn Verga), the *responsa* (especially those of Rabbi Asher ben Yehiel Toledo) and the works on the most important Jewish regulatory body of the Middle Ages, the *taqqanot* of Valladolid .

Our work will move from the general to the specific, starting with considerations about Hispanics Jews, especially the Castilians. We will conduct a historical review of the most significant events lived by their community, since their arrival to the Peninsula until the expulsion of 1492, passing through integration into the Visigothic kingdom and the Andalusian world, their weight in the culture and economy, their importance in the reconquest, their upward in royal court and the persecution they suffered, especially the one of 1391. The life journey of peninsular Jews is full of ups and downs. They lived some relatively quiet times, on which they carried out their life projects with some autonomy, and other moments of sheer harassment, when, in addition to specific physical persecution, they suffered all kind of restrictions; legal, labor, cultural and economic.

After the historical review, we will visit the *aljama* and the Jewish quarter of Toledo, where we will focus on the events described in the first chapter in such a singular space. We will discuss the importance of Toledo Jews based on their cultural and scientific production, on the high taxes they paid to the crown and on their great leaders, like Asher ben Yehiel and Samuel ha-Leví. But before focusing on Toledo we will devote a chapter to the social relations between members of different faiths. Beyond political and religious implications, how did the Jews communicate with the Christians? And with Muslims? We will also stop at the complex relations with their former coreligionists, converts, which oscillate from friendly cooperation to the most exacerbated conflict.

In the neighborhoods of Toledo we will describe the urban structure, streets and major buildings, but first we will make some general assessments about Jewish quarters: its meaning, its origin, its composition and legal framework. In addition, we will stop at

some places outside the Jewish quarter whose importance should be addressed in any work of this kind, as Alcaná, the shopping center par excellence of medieval Toledo, and the cemeteries. What role played the Jews in the Toledo trade? Where was located the Jewish cemetery? Further on the work will focus in the synagogues, Santa María la Blanca and el Tránsito, without forgetting the missing ones. To meet those who have not reached us we have an exceptional document, the "Elegy to the martyrs of Toledo" where Yacob Albenah, an author contemporary of the attacks of 1391, tells in detail how they were raided the schools and synagogues of his time, among which are the two referred and eight more that have not endured. Besides, talking about actual buildings will give an overview of other common issues of the synagogues: the origin of the institution, its structure, liturgical objects, regulations and legal references.

We will finish the chapter on the synagogues with the classic historical debate about this seemingly unsolvable enigma: is there a Jewish art? One conclusion from this work is that it exists, but we recognize how difficult it is to prove by the small number of Hispanic synagogues that have stood the test of time.

Finally, we conclude with a series of considerations about historical issues about the Jewish quarter of Toledo. Was its economic potential so great? What data we rely on to know about? Who were their major characters? Where were located the missing synagogues? Was there a second Jewry? Where was the cemetery? An actual "golden age" existed in the Jewish Toledo? We answer all these questions with data from our reading and researching. Our conclusions are that the preponderance of the *aljama* of Toledo is clear, based on its economic power, its social strength and the prestige of their religious scholars and political leaders. About the location of synagogues, we offer a map and some hypotheses about what happened with some of the missing temples. We deny the existence of a lower Jewry in downtown Toledo, and we affirm the existence of more than one Jewish cemetery on the outskirts of the city. All this, without avoiding the debate on the limited recognition of the Jewish (and Islamic) heritage in Spanish historiography. If a medieval Jew is as Spanish as a Christian, why was not his legacy recognized? Why Alfonso X, the Cid or Gonzalo de Berceo, are central characters in the history and culture of Spain but not Maimonides, Ibn Gabirol or Abd-al Rahman III?

About the art, the synagogues tour brings back that feeling so well reflected in the mystical literature and concludes with an artistic creation at service of the total creation, a feeling partly shared with the other great religions. In the two studied synagogues, Santa María la Blanca and Samuel ha-Leví, we can understand and feel clearly the idea of architecture serving a global idea: it means the intermediate space between the vital ground and the most significant ideas. In the first case we meet a totally religious formal spirit; in the second, the palatal aesthetic brings us closer to

this upward claim of mundane building. In both cases, however, the result is the same, by ideological conception and artistic solvency.

At last, it is true that the Jewish style was never final, but ... one was? Their artistic creations reflected a formal approach to some extent oscillating, but authentic, without being dissolved or denatured. The Andalusians also adapted the Islamic art to Hispanic circumstances, both formally and symbolically. The Christians built churches and palaces with clear Islamic influences, and assimilated the constraints of its aesthetic environment. The Jews did the same. The difference is that they never held power, never usurped spaces from others, they were never able to show their triumph, and therefore they had no the time or ability to present an aesthetic of certain continuity.

In short, we do not speak of Jewish style in comfort because we have only two samples (few more in the Peninsula) of synagogue architecture with certain entity, and categorize with as little material is not academically orthodox. But a homogeneous and closed style is not natural, it exists to the extent that others believe that it exists, and theoretically occurs only when there is a convergence of views, more or less forced among historians. In the real art we found no purity, but the nuanced reality. The pure style, it does not exist, can only be found in the head of the scholar, compiler, but not in reality, and if it appears in reality, the defining feature of the work that represents it is the artificiality. Is necessary to address the artistic information, but only if it serves to bring the viewer to knowledge, not to charge prescribed clichés.

Approaching the medieval Jewish culture requires consideration of several factors. The first is that this had no aesthetic continuity, and if it had it, there are so few remains that it is impossible to catalog. The *Elegía* informs us of the destruction of synagogues in 1391. They were not the only ones lost to fanaticism or abandonment, many more buildings had to bear attacks at various times in history. That's where the second significant factor appears: the very essence of peninsular Judaism was determined by political, religious and economic circumstances, but it was real. That essence was alive in the missing synagogues and lives now in the preserved ones: their artistic quality is so powerful that circumvents any obstacle.

ANEXO

Incluimos en este anexo una selección de recortes de noticias relacionadas de manera directa o indirecta con nuestro objeto de estudio, aparecidas en diversos medios de comunicación durante la elaboración de esta tesis doctoral.

EL PAÍS

CULTURA

Ángel Sáenz-Badillos, hebraísta y experto en cultura sefardí

Fue director del Real Colegio Complutense, en la Universidad de Harvard, entre 2001 y 2012

OCTAVIO RUIZ MANDÓN | 4 ENE 2014 - 23:58 CET

Archivado en: [Obituarios](#) [Lenguas asiáticas](#) [Filología](#) [Lingüistas](#) [Boston](#) [Lingüística](#) [Massachusetts](#) [Lengua](#) [Estados Unidos](#) [Gente](#) [Norteamérica](#) [América](#)
[Sociedad](#) [Cultura](#)



Ángel Sáenz-Badillos.

El pasado día 30 falleció en Boston Ángel Sáenz-Badillos. Había sido director del Real Colegio Complutense, en la Universidad de Harvard, desde 2001 hasta el 2012. Ángel había nacido en Logroño, en 1940, y estaba casado con Judit Targarona. Los dos hijos del matrimonio, Ángel y Judit, trabajan en Estados Unidos.

En 1972 obtuvo el grado de doctor en Filología Bíblica Trilingüe por la Universidad Complutense, en donde fue profesor desde 1970 a 1975. Ese año obtuvo la cátedra de Hebreo de la

Universidad de Granada y, desde 1978 a 1982, fue el decano de su Facultad de Filosofía y Letras y director del Departamento de Hebreo. Desde 1988 hasta su jubilación fue catedrático de Hebreo de la Complutense.

Hallan en Toledo decenas de tumbas de un cementerio judío de hace ocho siglos

Publicado: 10 jun 2013 | 3:08 GMT Última actualización: 10 jun 2013 | 3:08 GMT

0 0 0 00 00



10/2/13

Arqueólogos han descubierto en el Cerro de la Horca de Toledo, España, 107 tumbas que forman parte del cementerio judío de la ciudad que se usó durante el siglo XIII.

Según el arqueólogo Arturo Ruiz Taboada, las tumbas del cementerio judío se descubrieron durante las excavaciones en una zona ajardinada del Instituto de Educación Secundaria Azarquiel de la capital, que actualmente está urbanizada.

La Tribuna de Toledo.es

UTXTR

Arturo Ruiz Taboada (Arqueólogo)

«Hasta que la arqueología no deje de verse como un mal necesario no avanzaremos nada»

latribunadetoledo.es - domingo, 05 de mayo de 2013



Arturo Ruiz Taboada dialogando con miembros de la asociación Asra Kadisha, que viajó desde Israel para detener las excavaciones arqueológicas.

Israel supera a EE.UU. como el país con más judíos del mundo

En Israel hay seis millones de judíos, mientras que en EE.UU. viven 5,5 millones.

por Cristina Cifuentes - 03/04/2013 - 03:45

Israel se convirtió en el país con la mayor comunidad judía del mundo, superando a Estados Unidos, que hasta ahora ocupaba el primer lugar. Así, según la información entregada por el demógrafo de la Universidad Hebrea de Jerusalén, Sergio Della Pergola, el país tiene seis millones de judíos, de un total de más de ocho millones de personas. De esta forma, sobrepasa a Estados Unidos, que cuenta con unos 5,5 millones de judíos.

ELCOMERCIO.es

Iniciar sesión con

Regist

Portada Asturias Deportes Economía Más Actualidad Gente y TV Ocio Participa Blogs Servicios Hemeroteca

Política Nacional Internacional Sociedad Cultura Moda Tecnología Salud

Este sitio web utiliza cookies propias y de terceros para optimizar tu navegación, adaptarse a tus preferencias y realizar labores analíticas. Al continuar navegando aceptas nuestra [Política de Cookies](#).

Estás en: El Comercio > Noticias Más Actualidad > Noticias Cultura > Muere el medievalista Eloy Benito Ruano

CULTURA

Muere el medievalista Eloy Benito Ruano

Catedrático en Oviedo de 1964 a 1981, fue investido honoris causa en 2003 y era secretario perpetuo de la Academia de la Historia

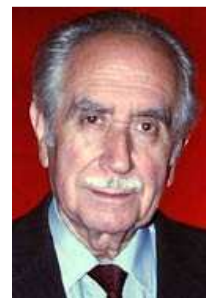
24.04.14 - 00:13 - M. F. ANTUÑA | OVIEDO.

Su vida tuvo dos escenarios fundamentales, Madrid y Oviedo, y una pasión infinita, la historia. En Madrid nació en el invierno de 1921 (el día de San Eloy) y en un Oviedo que ya derrocha primavera murió el martes con 92 años. Eloy Benito Ruano, medievalista y secretario perpetuo de la Academia de la Historia, dijo adiós en la ciudad a la que llegó en 1964 para ocupar en la Universidad la cátedra que dejaba libre Juan Uriá Riu y en la que se quedó hasta 1981.

A Oviedo había vuelto desde Madrid el pasado mes de enero ya aquejado por los achaques de una edad que no perdona este historiador que se enamoró de Asturias y de una asturiana -Covadonga Beltrán, su viuda- y que hizo de la Universidad de Oviedo su hogar durante algo menos de dos décadas. Dejó huella en la institución académica asturiana este investigador y docente que fue decano de la Facultad de Filosofía y Letras (también de la de la Universidad de León), pero que acabaría regresando a Madrid para ocupar cátedra en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).

Su funeral se celebra hoy, a la una, en la iglesia de los Carmelitas de Oviedo

Creó la Sección de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras y fue su primer decano



VIVIR
XXIII CURSO HISPANOJUDÍO

Ricardo Izquierdo: «En el siglo XIV también hubo "escraches". La diferencia es que esos sí eran violentos»

adcmingo@diariolatribuna.com - martes, 02 de julio de 2013

'La crisis del siglo XIV, los judíos y otras crisis en la historia de España' es el título del XXIII Curso de verano de Cultura Hispanojudía y Sefardí, que ayer fue inaugurado en el Vicerrectorado de la Universidad de Castilla-La Mancha y que se celebrará hasta mañana en Toledo. Se trata de una mirada a un momento concreto de la historia que los directores del curso, el medievalista Ricardo Izquierdo (Facultad de Humanidades de Toledo) y el arqueólogo Santiago Palomero (Museo Sefardí), pretenden extrapolar a una perspectiva más amplia, incluidos los paralelismos con la situación económica y social de nuestros días.



EL PAIS

POLÍTICA

España, entre los países europeos con más prejuicios sobre los judíos

Un 29% alberga prejuicios negativos, según un estudio de la Liga Antidifamación

ELSA GARCÍA DE BLAS | Madrid | 21 MAY 2014 - 16:29 CET

653

Archivado en: Antisemitismo Judíos Delitos odio Grupos sociales Prejuicios España Problemas sociales Delitos Sociedad Política Justicia

En pleno debate sobre si existe o no una creciente ola de antisemitismo en España, después de que ayer la comunidad judía [denunciara a varios tuiteros por mensajes de odio a los judíos tras un partido de baloncesto el pasado domingo](#), un estudio global sitúa a España como el tercer país europeo con más estereotipos de rechazo a los judíos. El informe, elaborado por la [Liga Antidifamación](#), una organización judía con sede en EE UU que lucha contra el odio a los judíos en todo el mundo, y realizado con entrevistas a 53.100 personas en un centenar de países, concluye que el antisemitismo es "persistente" y "generalizado" en el mundo, y [sitúa a España como el tercer país de Europa](#) —por detrás de Grecia y Francia— en el que más ciudadanos albergan prejuicios sobre este colectivo.

El regreso de los sefardíes



José Caro, descendiente del teólogo español Yosef Caro, en su despacho de Raanana. | SAL EMERGUI

SAL EMERGUI > Especial para EL MUNDO > Jerusalén

Actualizado: 17/02/2014 17:16 horas

Yosef Caro era un niño toledano de cuatro años cuando en 1492 fue expulsado, como todos los judíos, de España. Con el tiempo, este sefardí se convirtió en uno de los teólogos más importantes en la historia judía. Varios siglos después de que el rabino Caro recopilara el código de las leyes judías (aún vigente), uno de sus familiares se emociona ante la «reparación histórica».

ESPAÑA / CON CARÁCTER INICIAL

El Congreso da luz verde a la ley de concesión de la nacionalidad a los sefardíes

L.L.CARO / MADRID

Día 20/11/2014 - 16.58h

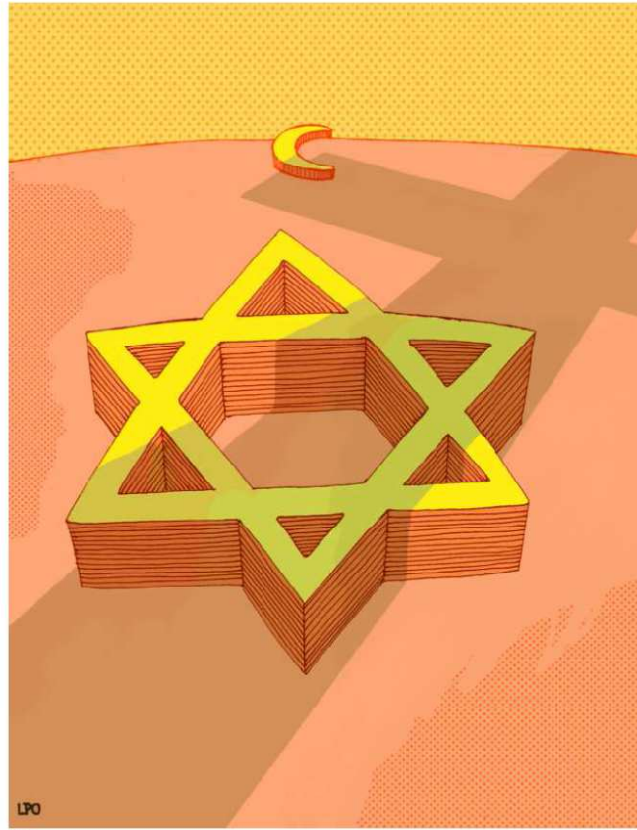
El texto tiene ahora por delante su tramitación parlamentaria. La Izquierda Plural y ERC han retirado sendas enmiendas en las que pedían extender ese mismo derecho a los saharauis



EFE

Pleno del Congreso de los Diputados

España recupera a sus hijos



HENRY KAMEN

Actualizado: 23/03/2014 21:12 horas

La segunda pregunta significativa que se plantea es: ¿desea ahora el Gobierno poner remedio a otro y no menos importante «error histórico», la expulsión de los musulmanes de España en 1609? En 1492 España expulsó a un número estimado de 50.000 judíos, o aproximadamente el tamaño de la población de una de sus ciudades. En cambio, un siglo más tarde y más concretamente en los años posteriores a 1609, expulsó a unos 300.000 musulmanes, o sea, un número seis veces mayor de personas. Al igual que los judíos, eran españoles puros, y habían vivido y trabajado en España toda su vida. Su expulsión fue un acto despiadado, que no se repitió en ningún otro lugar de Europa. Por extraño que parezca, el actual Gobierno de España no ha hecho ningún gesto para admitir que también fue un «error histórico». ¿Y por qué? ¿Es que el Gobierno aprueba lo que les sucedió a 300.000 españoles en 1609 pero desapueba lo que les pasó a 50.000 españoles en 1492?

LA VANGUARDIA Vida

Viernes, 21 de noviembre 2014

Ediciones | Quiero ▼ | Ti

Portada Internacional Política Economía Sucesos Opinión Deportes **Vida** Tecnología

ES Magazine Món Barcelona Ciencia Sanidad Salud Bienestar Qué estudiar Natural

Los moriscos reclaman a España la misma política que con los sefardíes

La comunidad expulsada de España en 1610 se instaló a partir de entonces en el norte de África, principalmente en ciudades de Marruecos

Vida | 17/02/2014 - 09:24h | Última actualización: 17/02/2014 - 11:45h

Rabino sefardí Ovadia Yosef muere en Israel

AP By Por MARK LAVIE
October 7, 2013 7:56 AM

t

f

✈

✉

Y

+

×

JERUSALEN (AP)

— El rabino Ovadia Yosef, erudito religioso y líder espiritual de los judíos sefardíes de Israel que transformó ese bloque de inmigrantes del norte de África y naciones árabes y sus descendientes en una poderosa fuerza en la política israelí, falleció el lunes. Tenía 93 años.



Foto del 20 de abril de 1997 del líder espiritual del Partido Shas, el rabino Ovadia Yosef, en Jerusalén. ...

El hispanista francés Joseph Pérez, Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales

El historiador de origen español se ha impuesto entre 25 candidatos

El jurado valora "sus aportaciones a la investigación de la historia de España y América"

Pérez es experto en la España de los siglos XVI y XVII



Ir a fotogaleria

LAURA G. TORRES

14.05.2014

El historiador e hispanista francés [Joseph Pérez](#), de 83 años y ascendencia española, ha sido proclamado este miércoles ganador del Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales "por sus aportaciones a la investigación y divulgación de la historia de España y América", según el fallo del jurado de este galardón.

PROVINCIA

Historia / Informe sobre raíces

Castrillo Matajudíos estudia cambiar el nombre del pueblo por Mota Judíos

F. Trespaderne / Burgos - viernes, 11 de abril de 2014

En más de una ocasión se ha planteado la posibilidad de cambiar el nombre, o mejor dicho el apellido del pueblo, pero no ha sido hasta ahora cuando ya hay una propuesta en firme de la Corporación municipal que preside Lorenzo Rodríguez, alcalde del Prcal, quien pedirá a los 60 vecinos empadronados en la localidad decidan, por escrito, si Castrillo sigue siendo Matajudíos o pasa a denominarse Mota Judíos o Mota de Judíos.

Ante de tomar esa decisión está previsto convocar a los vecinos a una reunión, será el día 19 de este mes, para que conozca algo más de la historia de la localidad, de la mota (colina) en la que estuvo situada la aljama judía y de la evolución del nombre Matajudíos, aunque existen varias teorías, como señala el alcalde Lorenzo Rodríguez, quien afirma que «se respetará la decisión de la mayoría, aunque sea solo por un voto».



SOCIEDAD Consulta popular

Los vecinos de Castrillo Matajudíos votan a favor de cambiar el nombre a Castrillo Mota de Judíos

□ El alcalde había condicionado su continuidad al voto favorable de la propuesta

Jacques Le Goff, mort d'un « ogre historien »

Le Monde.fr | 01.04.2014 à 11h55 • Mis à jour le 01.04.2014 à 18h57 |

Par **Nicolas Truong** ([/journaliste/nicolas-truong/](#))



Le médiéviste Jacques Le Goff. | AFP/JACQUES SASSIER

Le plus grand médiéviste français, Jacques Le Goff, est mort, mardi 1^{er} avril, à l'âge de 90 ans à l'hôpital Saint-Louis. Né le 1^{er} janvier 1924 à Toulon, il a forgé une œuvre de renommée internationale dont témoignent notamment *Les Intellectuels au Moyen Age* (Seuil, 1957), *La Naissance du purgatoire* (Gallimard, 1981) ou son anti-biographie de Saint Louis, *Saint Louis* (Gallimard, 1996), qui fut un grand succès de librairie.



Muere en Boston el hispanista sevillano Márquez Villanueva

En 1959 se fue a Estados Unidos por el oscurantismo de la Universidad y mantuvo los vínculos con el San Francisco de Paula

FRANCISCO CORREAL | ACTUALIZADO 16.06.2013 - 10:01

En el exilio. Como los 300.000 moriscos expulsados por Felipe III a cuya diáspora dedicó tantas horas de estudio; como Ricote, el amigo del alma de Sancho Panza que ama a España "y esa misma España lo destierra". En Boston, a los 82 años de edad, ha fallecido el hispanista Francisco Márquez Villanueva (Sevilla, 1931). Hijo único de una familia humilde que vivió los avatares de la guerra civil; Hijo Predilecto de Andalucía en 2004.

Las universidades de Harvard y Montreal de las que fue docente lo propusieron en 2009 para el premio Príncipe de Asturias de Humanidades. El galardón que le negó el jurado lo contrarresta el mérito intelectual de los proponentes. En un año 2009, cuando Márquez Villanueva ya se acercaba a los 80, en que se prodigó sobremanera. Fue ponente en Granada del congreso internacional *Los moriscos: historia de una minoría* en el cuarto centenario de su expulsión; inauguró el Congreso Mundial del Bachillerato Internacional organizado por el colegio San Francisco de Paula, del que fue alumno desde los 14 años; y disertó sobre la comedia de Lope de Vega *El Arenal de Sevilla* en el simposio internacional de la Fundación Focus sobre *Visiones de la Sevilla de Velázquez*.

Cultura Ávila ►

Los retos del docente en una sociedad multicultural y la violencia en la Edad Media, en los Cursos de Verano de la UNED

Los señores de la guerra, la violencia contra los judíos, el papel de los cruzados o los mercenarios del yihad en Al-Andalus fueron elementos que configuraron la Europa medieval y que tratarán especialistas en la materia en un curso de verano que tendrá lugar en Ávila, donde también se analizarán los retos y los métodos a los que se enfrentan los docentes a la hora de enseñar en la sociedad multicultural actual.

Portada	España	Mundo	Política	Dinero	Deportes	El Tiempo	Salud	Sucesos	Tierra
Gente	Tele	Música	Cine	Cultura	Increible	Moda	Belleza	Players	

CONOCIDA COMO SANTA MARÍA LA BLANCA

Los judíos piden que la Iglesia les devuelva la Sinagoga Mayor de Toledo

14/10/2013 - Ana Minguella

Se apoyan en que no tiene “ninguna función pastoral”, ni se ha convertido en parroquia. En un encuentro, ambas religiones abogan por “enterrar la enseñanza del desprecio”.

diariodesevilla.es

ENTREVISTAS

PORTADA SEVILLA PROVINCIA DEPORTES ANDALUCÍA ACTUALIDAD TECNOLOGÍA CULTURA COFRADÍA

Diario de Sevilla. Noticias de Sevilla y su Provincia

Entrevistas

Entrevistas

"Los sefardíes son los andaluces de Israel"

ABRAHAM HAIM

"Los sefardíes son los andaluces de Israel"

Abraham Haim es presidente de la comunidad sefardí de Jerusalén.

FEDE DURÁN | ACTUALIZADO 27.07.2013 - 09:31

19 comentarios

26 votos



Me gusta 250

Twitter 9

COMPARTIR

Abraham Haim nació en Jerusalén en 1946. Su castellano (su sefardí) recarga las pes y la ces, creando una bonita música remota y a la vez familiar. Su maletín incluye una amplia gama de conocimientos: es historiador del Oriente Medio, filólogo del árabe, hispanista y medievalista desde la perspectiva judía, catedrático de la Universidad de Tel Aviv, asesor de la Autoridad Nacional del Ladino y ex ministro de Educación y Cultura de Israel. España, dice, no es un recurso a la nostalgia sino simple y llanamente su "casa".



Abraham Haim, presidente de la comunidad sefardí de Jerusalén./Isabel B. Permuy

-¿Debe España pedir perdón a los judíos por 1492?

-Los tres acontecimientos más graves de la historia del pueblo judío son la destrucción del segundo templo de Jerusalén, el Holocausto y la expulsión de los sefardíes. La Alemania moderna y otros ex aliados del nazismo han pedido, cada uno a su manera, disculpas. Pero en España el perdón no es necesario. Mejor revocar el edicto de expulsión, que jurídicamente era eterno. Se hizo en varias etapas, a partir de la Constitución de 1869. Los gestos de los gobiernos españoles y otras instituciones económicas y sociales son suficientes.